

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

MILENA XIBILE BATISTA

ANGOLA, JEJE E KETU

Memórias e identidades em *casas e nações de candomblé* na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES).

**VITÓRIA – ES
2014**

MILENA XIBILE BATISTA

ANGOLA, JEJE E KETU

**Memórias e identidades em *casas e nações de candomblé* na
Região Metropolitana da Grande Vitória (ES).**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós
Graduação em Ciências Sociais da
Universidade do Espírito Santo, como
requisito para obtenção do título de Mestre
em Ciências Sociais, na área de concentração
Culturas, Identidades e Territórios Sociais.

Orientador: Dr. Osvaldo Martins de Oliveira

VITÓRIA – ES

2 0 1 4

MILENA XIBILE BATISTA

ANGOLA, JEJE E KETU

**Memórias e identidades em *casas e nações de candomblé* na Região
Metropolitana da Grande Vitória (ES).**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Espírito Santo, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, na área de concentração Culturas, Identidades e Territórios Sociais.

Aprovada em 28/01/2014.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr^o Osvaldo Martins de Oliveira.
Universidade Federal do Espírito Santo.
Orientador

Prof. Dr^o Sandro José da Silva.
Universidade Federal do Espírito Santo.
Membro titular

Prof.^a. Dr.^a. Cleyde Rodrigues Amorim
Professora do Centro de Educação UFES/ Docente do
PPGCS-UEM
Membro titular externo

Prof.^a. Dr.^a. Sandra Regina Soares da Costa Martins
Universidade Federal do Espírito Santo.
Membro Suplente

Batista, Milena Xibile, 1981-

B333a Angola, jeje e ketu : memórias e identidades em *casas e nações de candomblé* na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES) / Milena Xibile Batista. – 2014.

245 f. : il.

Orientador: Osvaldo Martins de Oliveira.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Candomblé - Vitória, Região Metropolitana de (ES). 2. Cultos afro-brasileiros - Vitória, Região Metropolitana de (ES). 3. Identidade. 4. Memória. 5. Comunidade. I. Oliveira, Osvaldo Martins de, 1962-. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 316

À minha doce mãe, a grande senhora da minha vida,
Rita de Cássia Mendonça Guzzo

AGRADECIMENTOS

Meu caminhar durante a realização dessa dissertação foi marcado por muitos momentos de dificuldade, cansaço, falta de tempo, mas também de muita ajuda, companheirismo, amizade, fé e festas! Agradeço a todos que direta ou indiretamente ajudaram na realização desse sonho.

Deus, deuses, *orixás*, *minkisi (nkisi)*, *voduns*, santos e entidades, enfim a todas as energias que me fortaleceram nesse caminhar.

A senhora Rita de Oxum, minha mãe amada, razão desse trabalho. A pessoa que mais aguentou o meu mau-humor e a minha ausência, obrigada por tudo que me ensinou a quem eu devo tudo de melhor que sou. *Mutumbá*.

Sr. José Carlo Marinho de Souza, meu *pai pequeno*, que contribuiu imensamente para a realização desse trabalho, com sua inteligência e sabedoria.

Dr. Osvaldo Martins de Oliveira, meu orientador, amigo, parceiro de todas as horas, obrigada pelo seu zelo, amizade e generosidade. Obrigada pela sua paciência! Esse trabalho é nosso, resultado de um sonho sonhado junto e por isso virou realidade!

A Rafael Guzzo Peres, meu irmão querido que sempre torceu por mim.

A Carla Wanseller Rossoni, minha amiga querida, que me deu suporte ajudando em meus afazeres para me dedicar à dissertação.

José Elias irmão-amigo de todas as horas. Impossível pensar em um sem enxergar o outro, parceria, sintonia e amizade.

Karina Melo Pessine irmã-amiga, amada. Com quem dividi os melhores e os piores momentos e sentimentos.

Aos meus entrevistados: Rogério de *lansã*, Rita de *Oxum*, Dezinha da *Oxum* e Edinéa de *lemanjá* que fizeram desse trabalho algo especial e mágico, emprestando suas histórias de vida e seus exemplos de fé.

Aos meus parentes de santo e amigos de fé, em especial: Paulo do Ogum, Jô da Oxum, Janaína da Oxum, Ogã Gilson, Eliane de Iansã, Ogã Marcos, Felipe de Oxaguiã, Jean de Oxóssi, Mailú, Ogã Valdeci, Luciana e Fabíola Colares.

Jerônimo Carvalho do Amaral pela amizade, carinho, confecção do mapa e outras ajudas técnicas.

Amigos de mestrado Edmilson, Márcio, Ligia, Luciana, Larissa, Felipe, Washington Luiz e Washington Carneiro que foram grandes parceiros e confidentes fiéis. Compartilhamos mais que experiências, dividimos nossos sonhos mais íntimos. E cada um de certa forma contribuiu para a elaboração da mesma.

Jane Siqueira e Larissa Albuquerque que transcreveram grande parte das minhas entrevistas e me ajudaram muito nessa empreitada. Meninas espetaculares!

A Ana Paula Peçanha, amiga querida, pela tradução do resumo.

Dr. Sandro Silva que desde o início fez considerações importantes para o meu trabalho, além de compor minha banca de qualificação e defesa.

A Professora Cleyde Amorim pelas contribuições na qualificação e por aceitar participar da minha banca de defesa.

Adel e Rutiléia, ex-estagiário e ex-funcionário da secretária do mestrado. Que sempre me deram o suporte necessário, mais do que profissionais, amigos.

Ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Espírito Santo, aos professores, em especial a Antônia Colbari pela sua generosidade, cuidado, carinho e profissionalismo, a Sandra Costa que sempre foi muito carinhosa com meu trabalho e compôs a minha banca de qualificação, contribuindo imensamente para a realização desse trabalho. Ao Paulo Magalhães, Sônia Misságia, Eliana Creado e Celeste Ciccarone ótimos mestres que contribuíram para o meu crescimento acadêmico.

Aos amigos que fizeram esse trabalho virar realidade desde o início, corrigindo o projeto, enviando modelos, estudando comigo para a prova e me animando

sempre: a generosa, magnífica e amiga Leticia Queiroz, ao amigo Alessandro Vescovi que me ajudou muito a ter um olhar “das ciências sociais” para a prova e na correção do projeto, a amizade diária de Kelly Diniz e a correção do projeto, a Ana Luiza Siqueira, amiga de todas as horas, que me deu apoio incondicional, a Tatiana Rodrigues que foi amiga de verdade e me acompanhou a cada segundo, nas minhas manhãs até o resultado da seleção, a Luciana Rodrigues, minha mestre amada, que sempre acreditou em mim e há mais de 17 anos, acompanha e me ajuda em tudo. Bruno Lazarini que ajudou em todos meus momentos de desespero com a informática e Arley nas minhas muitas impressões desse trabalho. E aos que não me deixavam esmorecer diariamente, Juliene, Bernadete, Mário, Mary, Adriana, José Renato, Cristina, Rivana, Simoni, Robson, Paulo César, Rita, Felipe, Rafael, Angela e Érika Passos e Heitor.

Aos meus alunos que torceram e acreditavam em mim.

“Ninguém é grande antes de crescer”.

(Orixá Oxum, da minha iyalorixá)

*“Nós não estaremos sozinhos [...] quis dizer meus ancestrais, vou evocá-los do passado e do início dos tempos e implorar que venham me ajudar, no julgamento, eu vou incorporar a força deles e eles virão, porque nesse momento sou a única razão por eles terem existido”
(Sinqué, Filme Amistad, 1997).*

RESUMO

Angola, jeje e ketu: Memórias e identidades em *casas e nações de candomblé* na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES), que é o tema desta dissertação, requer adentrar em análises de categorias nativas do povo de santo, e, em seguida, passar a questões teóricas sobre esses temas. Na cidade de Serra encontram-se as quatro *casas de santo* onde a pesquisa de campo foi realizada com três *iyalorixás* e um *babalorixá*, que dividem suas memórias e experiências religiosas compondo um exercício teórico sobre a história e a formação do candomblé no Espírito Santo. Nesse estado, que não é referência dessa religião, a mesma encontra-se em ascensão. A preocupação dos integrantes das *comunidades de terreiros* é transformar parte das tradições orais em produção escrita. Tendo em vista os processos políticos de reconhecimento legal da diversidade cultural, o debate se deu em torno de hibridização e múltiplas formas de identidade. O universo encantador e mágico do candomblé é composto pelos toques dos atabaques, danças rituais e fé em forças da natureza. Os “filhos da diáspora africana” trazidos para o Brasil eram de várias regiões da África, o que nos permite entender a diversidade cultural que marca esses grupos. Em função do sincretismo entre as próprias religiões de matriz africana e delas com o catolicismo e as doutrinas espiritualistas, essas religiões encontram-se de norte a sul do país. Este encontro de crenças e rituais é tão evidente que já não dizemos religiões “africanas” e sim religiões “afro-brasileiras”. O candomblé, desde o seu surgimento, vem sendo criado e recriado pela transmissão de suas tradições e ritos. A tradição oral nas comunidades de terreiro é um dos elementos demarcadores da construção da sua identidade, a partir de uma organização interna e do aprendizado hierarquicamente transmitido pelos depositários do saber, seguindo uma ordem de senioridade de iniciação, os antigos são detentores dos saberes e segredos. Por ser uma religião iniciática, o aprendizado ocorre permanentemente, em especial o da língua ritual, onde o exercício e o contato levam a transmissão cultural. O povo de santo reconstrói uma ligação com uma comunidade imaginada que remonta a África e desenvolve relações de parentesco ficcional entre os membros das comunidades de terreiro e forma uma *família de santo e de axé*.

Palavras-chave: candomblé – comunidade - nações – identidade - oralidade – memória – transmissão cultural.

ABSTRACT

Angola, jeje and ketu: memories and identities at *homes and nations* of candomblé in the metropolitan area of Grande Vitória (ES), which is the subject of this dissertation, requires entering in the analyses of the native categories of the *people of saint (povo de santo)*, and then pass the theoretical questions on these subjects. In the city of Serra there are the four "*saint's houses*" (*casas de santo*) where the field research was carried out with 3 iyalorixás and 1 babalorixá, who share their memories and religious experiences writing a theoretical exercise about the history and formation of candomblé in Espírito Santo. In this state, which is not reference of this religion, this is on the rise. The concern of yards' (terreiros) member communities is to transform part of the oral traditions in writing production. In the view of the political processes of legal recognition of cultural diversity, the debate took place around hybridization and multiple forms of identity. The charming and magical universe of candomblé is made by sounds of conga drums, dances, rituals and faith in forces of nature. The "sons of African diaspora" brought to Brazil were from various regions of Africa, which allows us understand the cultural diversity that marks those groups. On the basis of the syncretism between their own religions of African origin and the syncretism with Catholicism and spiritual doctrines, these religions are found from North to South of the country. This meeting of beliefs and rituals is so obvious that it is no longer said "African religions" but "Afro-Brazilian religions." Candomblé, since its emergence, has been created and recreated by the transmission of their traditions and rites. The oral tradition in the yards' communities is one of the elements of their identity-building paths, from an internal organization and learning hierarchically transmitted by the depositories of knowledge, following an order of seniority of initiation, the old ones are the keepers of knowledge and secrets. Being an initiatory religion, learning occurs permanently, in particular the ritual language, where the exercise and the contact lead to cultural transmission. The "people of the *saint*" reconstructs a connection with an imagined community that dates back to Africa and develop relations of kinship among the fictional members of yards' communities and form a saint's family and axé.

Keywords: candomblé – community -nations- identity- orality – memory – cultural transmission.

LISTAS DE FOTOGRAFIAS

Figura 1: Babalorixá Alajhebhy.....	76
Figura: 2 O babalorixá Alajhebhy, 2002, na Serra.	76
Figura 3: Mapa da Distribuição de Casas de Candomblé na Grande Vitória – 2013....	78
Figura 4: Emblema da Casa de candomblé do Babalorixá Paulo do Ogum (RJ).....	85
Figura 5: Olubajé na casa de Jô da Oxum , 2011, Vila Velha.....	87
Figura 6: Rogério de Iansã candidato a Vereador do PT, em 2012.	95
Figura 7: Cortejo Afro, 2013, Vitória.	95
Figura 8: Festa de Candomblé na casa de Rogério de Iansã	101
Figura 9: O Babalorixá Rogério dançando com orixá, em Serra.....	101
Figura 10: Perfil de Rogério de Iansã, Serra.	101
Figura 11: Rogério Carlos Orsi.....	101
Figura 12: Festa de Odu Ika de Matambiasanje (obrigação 14 anos) em 18/11/07, em Serra.	105
Figura 13: Obrigação de 21 anos da Iyalorixá Rita de Oxum, em 2013, na sua casa de candomblé.....	106
Figura 14: Festa da Entidade Labareda, em 04/12/2013, na Serra.....	108
Figura 15: Rogério e sua zeladora Catariana. Em 2003, em Serra.	111
Figura 16: Foto de Iansã e a zeladora Catarina do Oxaguiã	111
Figura 17: Rita de Cássia Mendonça Guzzo, 2009, em Vitória.....	112
Figura 18: Iyalorixá Rita de Oxum, 19/09/2012 em seu terreiro.	112
Figura 19: Festa de Oxum, em 18/09/2011, na Serra.	114
Figura 20: Iniciação de Rita de Oxum, em 19/09/1992, na Serra.	116
Figura 21: Eric de Odé, 2011, em Serra.....	120
Figura 22: Eric de Odé e Ogã Manoel de Ogum (AŞÒGÙN) 2011, na Serra.	120
Figura 23: Eric de Odé e a zeladora Rita de Oxum, 2012, em Vila Velha.	120
Figura 24: Oferenda a Cigana do Campo	122

Figura 25 : Paulo de Ogum e o Orixá Oxum, na obrigação de 7 anos, em 1999, no Rio de Janeiro.	126
Figura 26: Babalorixá Paulo do Ogum, 16/12/2010, Vila Velha.....	126
Figura 27: <i>Filhos de Santo</i> com casa no ES.....	127
Figura 28: Entrada da casa de Candomblé de Rita de Oxum	127
Figura 29: Foto de Done Dezinha, em 2009, na Serra.....	128
Figura 30: Iyalorixá Mirtéia de Ogum, em janeiro de 2009, em Serra.....	132
Figura 31: Iyalorixá Mirtéia de Ogum com Paulo do Ogum, em 2014, no Rio de Janeiro.	132
Figura 32: Obrigação de Mailú, janeiro de 2009, Serra.....	132
Figura 33: Atual babalorixá Luis do Ogum com sua filha a senhora Dezinha de Oxum.	134
Figura 34: Mãe Néia perfumando o mar.....	136
Figura 35: Edinéa Cabral, preparando balaios, em 2013, em Serra.....	136
Figura 36: Mambanzo com mãe Néia em São Paulo.....	143
Figura 37: Mambanzo e a primeira ekedi Ivana.....	143
Figura 38: Atual zelador de mãe Néia Tatá Tauá, em Serra.....	143
Figura 39: Mãe Néia e sua filha Jaqueline S. Mello - dijina: Kizualê(ndandalunda).....	144
Figura 40 Relação de filhos de Rogério de Iansã.....	155
Figura 41: Primeira filha de santo, Ângela Tavares, dijina: kitumbo, nsunbu (omolu) de Edinéa de Iemanjá em 05/08/1989 em Bairro de Fátima - ES).....	159
Figura 42 Festa de Yabá, em 09/12/2006, em Serra.....	164
Figura 43 Amalá, 19/09/2012, em Serra.	164
Figura 44 Acassá, em 19/09/2012, em Serra.	164
Figura 45: Banho de Oxum, em 18/09/2011, em Serra.	166
Figura 46: Omolocum, em 19/09/2013, Serra-ES.	168
Figura 47 Iansã de Rogério com eruexim, em Serra.	170
Figura 48 Iansã com adaga na mão, Serra.	170
Figura 49 Oxum dançado com seu Ogã, segurando o abebê, 18/09/2011, em Serra.	172
Figura 50 Balaio para a festa de Iemanjá, 2012, Serra.....	174

Figura 51 Mãe Néia com os balaios, 2001, Serra.	174
Figura 52 Mãe Néia, 2013, Camburí.....	174
Figura 53 Mãe Néia e o Mar, 2013, Vitória.	174
Figura 54 Festa Iemanjá, 2010, Vitória (ES).	175
Figura 55 Imagem de Iemanjá, Píer de Camburí, 2010.	175
Figura 56 Preparação para entrega da Oferenda, 2010, Vitória.....	175
Figura 57 Entrega da Oferenda, 2010, Vitória.....	175
Figura 58 Oxum com adê e abebê.....	176
Figura 59: Festa na Casa de Rogério, Serra.	180
Figura 60: A presença de Done Dezinha e Ogã Valdeci na casa de Edinéa, 2003, Serra.	180
Figura 61: Festa na casa de Rogério, 10/06/2006, Serra. Fonte: Arquivo pessoal de Rogério de Iansã	180
Figura 62: Festa de Oxum, 2011, Serra.	180
Figura 63: Obrigação de Rita de Oxum, 2013, Serra.	180
Figura 64: Obrigação de 21 anos, 2013, Serra. Fonte: Osvaldo Martins de Oliveira	180
Figura 65: Ipetê de Oxum, 2003, Serra.	181
Figura 66: Obrigação de 21 anos de Mailú, janeiro de 2009, Serra.	181
Figura 67: Festa do Olubajé, 2012, Vila Velha.....	181
Figura 68: Festa da Oxum de Jô, Vila Velha.	181
Figura 69: Presença das crianças na Festa de Iemanjá, 2013, Vitória.....	196
Figura 70: Crianças na Casa de Jô, 2011, Vila Velha.....	196
Figura 71: Crianças iniciadas na Festa de Oxum, 2011, Serra.	197
Figura: 72 Grupo de teatro e dança	207
Figura 73: Entrevista de Rogério, em 2007, em Portugal.	208
Figura 74: Rogério em Queimados, em 2011, na Serra.	212

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Número casas de candomblé na região da Grande Vitória.....84

Gráfico 2 - Distribuição de casas de Candomblé na região da Grande Vitória.....84

LISTAS DE TABELAS

Tabela 1 - Distribuição dos troncos principais da <i>nação Angola</i> no ES.....	75
Tabela 2 - Casas de Candomblé na Região Metropolitana de Vitória.....	79
Tabela 3 - Federações no Espírito Santo.....	90

LISTAS DE SIGLAS

ACBANTU - Associação Cultural para a Preservação do Patrimônio Bantu

CONEGRO - Conselho Municipal de Cidadania Negra

CONSEA – Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional

CNPCT- Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais

FESCEAB - Federação Espiritossantense de Cultos e Entidades Afro-Brasileiros do Espírito Santo

ES - Espírito Santo

LDB - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

MEC - Ministério da Educação e Cultura

MG – Minas Gerais

MT – Mato Grosso

MS – Mato Grosso do Sul

PNPCT - Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais

RJ - Rio de Janeiro

S'CEABRA - Sociedade Cultural de Estudos das Seitas Africanistas no Brasil

SECAD - Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade

SP- São Paulo

UFES - Universidade Federal do Espírito Santo

UNESCAP - União Espírita Capixaba

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	20
1.1 - APRESENTAÇÃO DO CAMPO E DO PROBLEMA DE PESQUISA.....	20
1.2 – MÉTODOS E PROCEDIMENTOS DA PESQUISA.....	27
1.3 – ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS.....	33
2. NAÇÃO, COMUNIDADE, IDENTIDADE E MEMÓRIA.....	35
2.1 - NAÇÃO E COMUNIDADE.....	36
2.2 - GRUPOS ÉTNICOS E IDENTIDADE.....	44
2.3 - MEMÓRIA SOCIAL E TRADIÇÃO CULTURAL.....	48
3. O CANDOMBLÉ E SUAS NAÇÕES NA ESCRITA E NA ORALIDADE.....	53
3.1 - AS NAÇÕES DE CANDOMBLÉ EM ESCRITOS ANTROPOLÓGICOS E SOCIOLÓGICOS.....	55
3.2 - O CANDOMBLÉ NO ESPÍRITO SANTO: DADOS HISTORIOGRÁFICOS E MEMÓRIAS.....	72
4. FÉ E FEITIÇO: HISTÓRIAS DE VIDA E GENEALOGIAS DE FAMÍLIAS DE SANTO.....	97
4.1 - A FORÇA DO MOVIMENTO E DOS VENTOS: ROGÉRIO DE IANSÃ.....	101
4.2 - A DOCE MÃE QUE TUDO VÊ: RITA DA OXUM.....	112
4.3 - TRANSLÚCIDA E SUAVE COMO AS ÁGUAS: DEZINHA DE OXUM.....	128
4.4 - O COLO QUE PROTEGE OS FILHOS: EDINÉA DE IEMANJÁ.....	136
4.5 - OS NOMES DE INICIAÇÃO E A RECONSTRUÇÃO RITUAL DA PESSOA.....	145
4.6 - A CRENÇA NA ESCOLHA PARA ZELADOR(A) E A ORGANIZAÇÃO DAS CASAS DE SANTO.....	152
4.7 - AS DIVINDADES DOS ZELADORES: MITO, RITUAIS E OFERENDAS.....	161
4.7.1 - Alimentação ritual e oferendas.....	151
4.7.2 - Toque, dança, canto e indumentária para as divindades.....	170
4.7.3 - É função, é festa! Momentos de encontros e de construção de solidariedade.....	177

5. SINCRETISMO, DIFERENCIAÇÃO E TRANSNACIONALIZAÇÃO.....	182
5.1 - MÚLTIPLAS FORMAS DE CRENÇAS E SINCRETISMOS.....	182
5.2 - DEMARCADORES DA DIFERENCIAÇÃO NO CANDOMBLÉ.....	188
5.3 - <i>MOJUBA</i> : FIDELIDADE E LÍNGUAS RITUAIS COMO SEGREDOS DO <i>POVO DO AXÉ</i>	191
5.4 - HIERARQUIA, TRANSMISSÃO DE SABERES E REGISTROS: NOVAS TECNOLOGIAS E TRANSNACIONALIZAÇÃO.....	195
5.4.1 - Hierarquia, tradição, transmissão de saberes e registros.....	198
5.4.2 - Pesquisas acadêmicas e peças teatrais sobre o candomblé: registros escritos e meios de divulgação.....	204
5.4.3 - Novas tecnologias e transnacionalização do candomblé.....	208
5.5 - LUGARES DE OFERENDAS, RECURSOS NATURAIS E PROPOSTAS DE CARTOGRAFIA SOCIAL.....	210
5.5.1 - Lugares de oferendas e usos de recursos naturais.....	210
5.5.2 - Desafios às propostas de demarcação social de lugares de cultos e de oferendas.....	214
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	220
7. REFERÊNCIAS.....	229
8. GLOSSÁRIO	236
APÊNDICES.....	242

1. INTRODUÇÃO

1.1 - APRESENTAÇÃO DO CAMPO E DO PROBLEMA DE PESQUISA

O meu percurso durante a realização desta dissertação tem sido um constante aproximar e distanciar. Ou como sugere Levi Strauss (1976), “um movimento de estranhar-se em si mesmo e familiariza-se com os outros”.

Segundo Silva (2000, p. 101-102), a inserção de antropólogos nas religiões de matriz africana pode ser considerada um recurso para a pesquisa. Alguns antropólogos veem essa inserção como uma “conversão íntima”, enquanto para outros a posição é ambígua, pois pode levá-los a uma situação de conflito entre éticas religiosas diversas ou de aceitação dos valores da religião sem uma adesão subjetiva a eles.

A minha experiência foi um tanto diferente da maioria dos estudiosos, pois eu já era iniciada no candomblé da *nação ketu*¹, quando resolvi desenvolver esse trabalho e acredito que por isso minha escolha foi por desenhar o candomblé em Serra, parte da Região Metropolitana da Grande Vitória, no estado do Espírito Santo. Penso que essa foi minha melhor escolha, porém meu maior desafio. Falar de dentro da *nação ketu* e em parte de fora das *nações angola* e *jeje*, contudo com as ferramentas de fora do candomblé é minha tarefa. Analisar memórias e identidades das *casas de santo*, *comunidades* e *nações* de candomblé capixaba foi o cenário dessa apaixonante busca da minha própria identidade: uma descendente de imigrantes libaneses no Espírito Santo iniciada no candomblé, que, conforme defendem meus entrevistados, é *uma religião de matriz africana*. Tive a oportunidade e a honra de conhecer melhor e dialogar com pessoas que são referências religiosas no candomblé e sobre essa religião de matriz africana no contexto externo a esse universo religioso e ainda mais, pessoas e *comunidades* que se definem a partir da fé, isto é, tomam a fé como símbolo delimitador de suas identidades. A partir da análise

¹ *Kétu*: Uma importante cidade surgida no antigo território *yorubá*. Com posterior demarcação de fronteiras ficou situada no antigo Dahomé, atual Benin. O soberano é denominado *Alákétu*. No Brasil, passou a definir uma das modalidades de candomblé oriundas do povo *yorubá*. As palavras entre parênteses irão aparecer ao longo do texto, estão grafadas na língua *yorubá*, a primeira vez que aparecerem todas retiradas do dicionário *yorubá-português*: Beniste, José. Dicionário de *yorubá-português*/José Beniste. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

das histórias de vida dos entrevistados foi possível entender como, apesar de todos os desafios, se dedicam há mais de vinte anos a defender o que acreditam ser uma herança dos seus ancestrais religiosos, pois entendem que o candomblé é uma religião que, para realizar suas celebrações, remonta sempre às suas origens africanas.

Busquei, durante a realização das entrevistas, explorar as vantagens que poderia ter sendo uma pessoa de dentro, mas ao mesmo tempo me policiando para distinguir a antropóloga da *filha de orixá*². Tive o cuidado de não criar situações constrangedoras e que aumentassem as rivalidades existentes nesse ambiente religioso, onde prevalecem as noções de respeito e hierarquia.

Ter pesquisado e escrito sobre o candomblé, principalmente o de *nação Ketu*, foi um dos maiores desafios. Sei que esse trabalho pode receber críticas, pois fiz a opção de escrever também sobre a minha *zeladora*³. Entretanto, acredito que soube me distanciar para realizar essa tarefa. Nossos encontros foram realizados na sua residência, no bairro Jucutuquara, na cidade de Vitória. Porém, é importante destacar que resido na mesma localidade. Então, os registros de áudio para essa pesquisa ocorreram entre dezembro de 2012 e janeiro de 2013. É bem verdade, que já conhecia todos os relatos, já que ser membro do candomblé nos faz conhecer nossas raízes e a sua história é também parte da minha história, que foram transmitidas oralmente pela mesma, ao longo dos aproximadamente 26 anos de convivência. Assim, nossos momentos formais para a produção desse trabalho, ocorreram com a seriedade necessária, pois é uma marca da *grande senhora*, para mim sagrada, *a doce mãe que enxerga profundamente*, a *Iyalorixá Rita de Oxum*, que me iniciou no candomblé em 27/07/2002, no *ILÉ ÀŞÉ IYÁ OMIN ÈWÁ*, em

² Ser filha de orixá (òrişà): é ser iniciada (*iyàwó*) no candomblé. São os novos iniciados de *Òrişà* da Casa de Candomblé, durante o período de sete anos, e serão subordinados pelas pessoas de cargos/posto da casa. E deve obediência aos seus mais velhos. E deverão concluir suas obrigações de 1, 3 e 7 anos. Ser *iyàwó*, além de outros preceitos, é permanecer recolhido por um período de 21 dias, passando por doutrinas e fundamentos, para conceber a força do *Òrişà*. Saem da vida material e nascem na vida espiritual com um novo nome : *orúkò*.

³ Os iniciados no candomblé costumam chamar os sacerdotes de: *zeladores, mãe e pai-de-santo, baba, ya, babalorixá (bàbálórişà)* sacerdote de culto às divindades denominadas *Òrişàs* (orixás), nesse trabalho foi entrevistado o senhor Rogério de Iansã o único *babalorixá* e *iyalorixá (iyálórişà)* sacerdotisa do culto aos *Òrişàs* (mãe que tem conhecimento de orixá), nessa pesquisa foram entrevistadas a senhora Edinéa de Iemanjá, Dezinha da Oxum e Rita de Oxum.

Serra, onde recebi o *nome ritual*⁴ de *Oşun Dayo* (em *yorubá*⁵: *Oxum Dayo*, a Oxum que trouxe alegria).

O período colonial brasileiro foi marcado pela escravização de africanos. Os “filhos da diáspora africana” trazidos para cá eram de distintas regiões da África, o que nos permite entender a diversidade cultural que marca esses grupos. As religiões de matriz africana, por exemplo, existem de norte a sul do país, em meio a diferentes processos de hibridização entre elas próprias e o cristianismo (religião dominante), bem como entre elas e as doutrinas espiritualistas. Estas hibridizações de crenças e rituais são tão evidentes que já não dizemos no Brasil religiões africanas e sim religiões *afro-brasileiras*.

O continente africano pode ser dividido em duas partes, cortando-o com uma linha demarcatória à altura do Golfo da Guiné. Dessa linha para cima, as tradições culturais negras são chamadas sudanesas e desse paralelo para baixo, chamadas de *bantos*⁶. Dos negros sudaneses, as culturas que mais influenciaram no Brasil foram a *nagô* (*nàgó*)⁷ e a *jeje*⁸, provenientes da Nigéria e do Daomé respectivamente.

⁴ Nome ritual: *orúkọ*: *nome*. Os nomes próprios dos *yorubás* são formados por diversas palavras, vindo a compor um nome relacionado com fatos ou divindades, entre outras coisas, tornando-os bastantes significativos.

⁵ Os termos: *ioruba*, *yorubá* e *yoruba* são usados indistintamente para se referir ao povo sudanês que habita a região Yorubá (Nigéria, África Ocidental). Para igualar sua grafia neste trabalho utilizarei o termo *yorubá*, embora respeite os termos usados por outros autores quando os cite.

⁶ Bantu: compreende Angola e Congo, é uma das maiores nações do Candomblé, uma religião Afro-Brasileira. Desenvolveu-se entre escravizados que falavam língua kimbundo e língua kikongo. No panteão dos povos de língua kimbundu, originários do Norte de Angola, O Deus supremo e Criador é Nzambi ou Nzambi Mpungu; abaixo dele estão os Minkisi (do kimbundu Nkisi ou (plural) Minkisi ou Mikisi receptáculos), divindades da mitologia Bantu. O Deus supremo e Criador é Nzambi ou Nzambi Mpungu; os Jinkisi/Minkisi, divindades da Mitologia Bantu. Essas divindades se assemelham a Olorum (deus supremo) e correspondem aos Orixás da Mitologia Yorubá, e Olorum e Orixá do Candomblé Ketu. Na hierarquia de Angola o cargo de maior importância e responsabilidade são: é mais freqüente se dizer Tata Nkisi (homem) ou Mаметu Nkisi (mulher). LOPES, Nei. Novo Dicionário de Banto do Brasil. São Paulo: Pallas, 1999, p. 23.

⁷ *Nàgó* – uma forma de definir o povo *yorubá*. *Ànàgó*. Todas as palavras em *yorubá* foram retiradas do dicionário de BENISTE, José. Dicionário de *yorubá-português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011, p. 538.

Desta maneira, realizei um estudo etnográfico, a fim de entender a autodefinição dos integrantes das *comunidades de terreiro* ou *casas de santo*⁹. Retomei parte da história dos africanos antes da sua chegada ao Brasil para compreender como ocorreram as primeiras manifestações em terras brasileiras, como será tratado no capítulo 3.

Tendo a memória social dos integrantes das *casas de santo* como ponto de partida, a reconstrução da história do candomblé no Espírito Santo, não deve ser analisada como uma narrativa homogênea. Como sabemos, a memória e as narrativas orais são múltiplas e marcadas por versões variadas (POLLAK, 1989 e 1992). Além do mais, os saberes a respeito dos *orixás*, até a década de oitenta do século XX eram revestido do maior sigilo, pois, apesar das perseguições, muito preconceito e a pouca liberdade (para todos os cidadãos), os dados estatísticos demonstram que nos anos 1970 a umbanda foi uma das religiões que mais cresceu no país e o candomblé não sofreu com o fechamento significativo de casas, diferente de outros períodos, sendo a Constituição Federal Brasileira de 1988 o marco legal para liberdade religiosa, estabelecida por lei, para os integrantes das religiões de matriz africana.

Os dados apurados relativos à memória e ao processo de construção da identidade dos integrantes das *comunidades de terreiro* no Espírito Santo remontam, em suas genealogias imaginadas, ao surgimento do candomblé no Brasil, sobretudo na Bahia. As diversas narrativas afirmam que após a libertação dos escravizados, começaram então a surgir às primeiras casas de candomblé, se tornando um fato que esse segmento religioso, desde o seu surgimento, tenha incorporado diversos elementos do cristianismo. Por muito tempo, crucifixos e imagens foram exibidos nos templos, assim como os *orixás*

⁸ *jejes*: os *jejes* ou *daomeanos* são um povo africano que habita o Togo, Gana, Benin³ e regiões vizinhas, representado, no contingente de escravos trazidos para o Brasil, pelos povos denominados *fon*, *éwé*, *mina*, *fanti* e *ashanti*. O apogeu desse tráfico foi durante o século XVIII, durando até 1815, no chamado "Ciclo da Costa da Mina" ou "Ciclo de Benin e Daomé". *Candomblé Jeje*, é o candomblé que cultua os *Voduns* do Reino de Daomé levados para o Brasil pelos africanos escravizados em várias regiões da África Ocidental e África Central. Essas divindades são da rica, complexa e elevada Mitologia Fon. Introduziram o seu culto em Salvador, Cachoeira e São Felix, na Bahia. E em São Luís, no Maranhão, e, posteriormente, em vários outros estados do Brasil.

⁹ Durante todo o texto foram utilizadas as categorias nativas em itálico. Para designar os templos de culto de candomblé podem aparecer durante o texto como: *casas de santo*, *casas de axé*, *terreiro*, *roça de candomblé*, *ile*, *barracão de candomblé*.

(*òrișàs*) eram frequentemente identificados com santos católicos, e algumas casas de candomblé também incorporaram entidades *caboclas*, que eram consideradas pagãs, assim como os *orixás*.

Escravizados e quilombolas foram forçados a mudar situações que não mudariam se não submetidos à pressão escravocrata e colonial, mas foi deles a direção de muitas dessas mudanças, pois não permitiram transformar-se naquilo que os senhores desejavam. Nisso, aliás, reside a força e a beleza da cultura que os escravizados e quilombolas legaram à posteridade. Sendo assim, não podemos negar que a construção a partir da resistência foi uma resposta à situação opressiva existente na colônia. Além do mais, foi o meio encontrado para a construção de uma nova identidade, a de brasileiros descendentes de africanos ou de integrantes de comunidades religiosas de matriz africana.

Entende-se que a relevância do presente trabalho se justifica na realização de uma pesquisa que demonstre que as tradições afro-brasileiras, como prevê a Constituição Federal do Brasil de 1988, fazem parte da formação social e cultural do povo brasileiro. A etnografia se propôs descrever os processos de construção de identidades e de visibilidade dessas religiões de matriz africana e desconstruir as concepções estereotipadas e preconceituosas em relação a esses segmentos religiosos, sobretudo as que associam às práticas ritualísticas à realização de malefícios. A descrição do cotidiano de uma comunidade de terreiro, como está posto aqui, pode se tornar um exercício de construção de uma imagem menos carregada de preconceitos em relação a essas religiões. A oralidade transmitida nos relatos das memórias dos integrantes das *comunidades de terreiro*, bem como nas narrativas míticas expressas nos cantos ritualísticos, serão temas de um exercício interpretativo importante, pois na perspectiva das etnografias das comunidades e grupos étnicos, empreendidas desde Barth (2000 [1969]), a manutenção de uma tradição oral nos rituais dessas comunidades pode ser analisada como um dos sinais diacríticos eleitos por suas lideranças para demarcar as fronteiras sociais do pertencimento e a identidade dessas comunidades.

O trabalho adentrou um tema bastante inexplorado no estado do Espírito Santo, onde as pesquisas ainda são pouco expressivas. O trabalho acadêmico

mais relevante produzido sobre o tema é “Candomblé e Umbanda no Espírito Santo: práticas culturais religiosas afro-capixabas”, de autoria do historiador Cleber Maciel da Silva, publicado em 1992. As atividades de pesquisa e de engajamento deste autor no universo das religiões de matriz africana poderá ser tema para uma outra pesquisa no futuro. Silva (1992) trata das origens culturais e históricas dos africanos que vieram para o estado do Espírito Santo e da construção dos “lugares da memória” das religiões afro-brasileiras no mesmo estado, tornando-se uma referência historiográfica para os estudos sobre memórias e identidades das comunidades de terreiro.

Portanto, escrever sobre esse tema foi um desafio, visto que o mesmo começou a obter maior visibilidade social e política a partir da Constituição Federal Brasileira de 1988 e da Lei nº 10.639, de 2003, que estabeleceu as recomendações para a inserção da temática afro-brasileira nos currículos do ensino fundamental, médio e superior. A referida Lei acrescentou à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) dois artigos: 26-A e 79-B. O primeiro estabelece o ensino sobre cultura e história afro-brasileiras e especifica que o ensino deve privilegiar o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional. O mesmo artigo ainda determina que tais conteúdos devam ser ministrados dentro do currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística, literatura e história brasileira. Já o artigo 79-B inclui no calendário escolar o Dia Nacional da Consciência Negra, comemorado em 20 de novembro. Pelas diretrizes estabelecidas na referida Lei, as escolas das redes pública e privada de educação básica deveriam ensinar aos alunos conteúdos relacionados à história e à cultura afro-brasileiras. Apesar disso, a maioria dos alunos ainda não conhece a contribuição histórico-social dos descendentes de africanos ao país. “A lei não foi implementada de maneira a abarcar todos os alunos e professores. O que existem são ações pontuais de iniciativa de movimentos negros, do MEC ou de universidades federais”, informa a então coordenadora geral de diversidade e inclusão social da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD), Leonor de Araújo.

Nos contextos sociais e políticos de aplicação da supracitada Lei, existe a necessidade real de pesquisas acadêmicas sobre o tema das religiões de matriz africanas, pois a partir delas poderão ser produzidos materiais didáticos e professores serem qualificados. Penso que um trabalho que investigue tais questões pode contribuir para cumprir alguns requisitos da Lei, pois ressalta a cultura afro-brasileira, não só citando-a, mas entendendo o processo de formação de uma parte importante da nossa cultura e religiosidade, bastante presente na música, no cinema, nos jornais, na televisão e no nosso cotidiano. Porém ainda carregada de preconceitos. Estudar os processos sociais e políticos de construção da identidade dos integrantes dessas comunidades de terreiro é não só valorizá-los como sujeitos narrativos de suas lembranças, mas também como agentes da reconstrução de sua história menos carregada de interpretações negativas, contudo procurando manter a riqueza cultural dos encantos e magias das tradições *afro-brasileiras*.

Discutir *comunidade de terreiro* nos remete ao exercício etnográfico de analisar o contexto e seus sujeitos. Para isso, a pesquisa se valeu do referencial teórico de Barth (2000), a partir do qual as identidades dessas comunidades foram analisadas. Tal escolha teórica se justifica no fato da presente dissertação se propor a construir um saber antropológico sobre essas comunidades a partir do trabalho de campo etnográfico. Um estudo sobre o candomblé *nagô*, usando o referencial teórico de grupos étnicos e etnicidade foi realizado por Dantas (1998), que escreve:

“... os estudiosos que, como Fredrick Barth e Abner Cohen, têm analisado a etnicidade como uma forma de organização no presente, insistem que, sendo a etnicidade uma categoria relacional, a cultura do grupo em contato com outros não desaparece ou se funde, simplesmente, como afirmavam os teóricos da aculturação, mas será utilizada para estabelecer o contraste. Nestas circunstâncias não será conservada a cultura como um todo, mas serão ressaltados alguns traços, justamente para mostrar sua distinção. A escolha dos tipos de traços culturais que irão garantir a distinção do grupo, enquanto tal, depende dos outros grupos com que está em contato com a sociedade em que se acha inserido, uma vez que os sinais diacríticos devem poder opor-se, por definição, a outros do mesmo tipo (Cunha, 1970:37). Deste modo, ao apresentar a herança cultural africana *nagô* não me proponho fazer a etnografia completa do terreiro, o que neste caso, seria irrelevante, nem testar através de comparações com a África, se o que é apresentado como legítima tradição africana encontra paralelo entre os povos iorubas. Para os objetivos deste trabalho, pouco importa se são realmente africanos os estoques

culturais apresentados como tais. No limite, poderiam até ser forjados. Importa que o grupo os considera como africanos e que foram escolhidos, pelo próprio grupo, como significativos, sendo usados como sinais da diferença em função das quais se afirma a 'pureza nagô'". (DANTAS, 1988, p.91).

O referencial teórico sobre grupos étnicos, comunidade, identidades, memória e tradição, além de se apoiar em Barth (2000), é construído também a partir de Weber (2004 [1920]), Pollak (1992) e Hobsbawn (1984). Seguindo a metodologia de Barth (2000), à medida que a análise dos dados etnográficos exigir, outros referenciais teóricos foram empregados neste texto para refinar a interpretação dos resultados da pesquisa. O diálogo com esses autores visou fundamentar a interpretação dos temas dessa dissertação.

Nesse contexto, o trabalho buscou elucidar o problema da organização e da formação das *comunidades de terreiro*, bem como analisar os sinais diacríticos e símbolos eleitos como demarcadores da identidade dos integrantes do candomblé.

1.2 - MÉTODOS E PROCEDIMENTOS DA PESQUISA

Considero importante destacar as experiências de inserção de autores considerados clássicos no estudo de candomblé, como Roger Bastide e Pierre Verger. Depois desses clássicos iniciados, as fronteiras entre observação e "comunhão" tornaram-se bastante tênues, e tornar-se nativo virou uma palavra de ordem para várias gerações que pesquisam o candomblé, embora, para alguns antropólogos, tornar-se nativo é uma transformação não permanente.

Em "Os Nagôs e a Morte", Santos (1988) defendeu a iniciação do pesquisador como um princípio metodológico legitimador da observação participante, que confere confiabilidade. Esse é o princípio que me ampararei, pois já sou uma nativa¹⁰ e procuro assumir o protagonismo de minha formação em Ciências Sociais.

¹⁰ *Nativa ou nativo*: membro, adepto ou iniciado, nesse trabalho das religiões de matriz africana.

Na presente etnografia¹¹ foram realizadas descrições e reflexões sobre a abertura de *casas de santo* e sobre os processos de formação de comunidades de terreiros, e suas identidades no candomblé. Utilizei um método descritivo e analítico, realizando uma pesquisa qualitativa com contribuições quantitativas. A pesquisa foi realizada a partir de entrevistas com integrantes de diferentes *nações de candomblé* e *casas de santo* em Serra, na Região Metropolitana da Grande Vitória no estado do Espírito Santo, partindo de uma primeira preocupação que consiste em entender o processo de reelaboração de suas identidades, buscando compreender quem são essas pessoas, suas histórias, suas realidades, suas crenças, seus papéis que, enfim, buscavam identificar quem são os sujeitos presentes nessas *casas de santo* e *nações do candomblé*, para então compreendê-las. Amparada nas referências metodológicas de técnicas de entrevistas usei como referência os trabalhos de Bauer e Gaskel (2002, p. 73) observando que “além dos objetivos amplos da descrição, do desenvolvimento conceptual e do teste de conceitos, a entrevista qualitativa pode desempenhar papel vital na combinação com outros métodos”.

Nesse contexto, foram selecionadas 04 (quatro) lideranças religiosas (3 mulheres e 1 homem) de *casas de santo* e/ou *comunidades de terreiro* de diferentes *nações de candomblé*, a seleção ocorreu por indicações dos vários adeptos da religião de matriz africana e por profissionais da própria Universidade do Espírito Santo (UFES), dessa forma coincidindo que todas as *casas de santo* que realizei as principais entrevistas encontram-se no município de Serra (ES), local de maior concentração de *terreiros*, conforme pesquisa realizada. Os encontros tiveram como objetivo realizar entrevistas e reconstruir a memória e a história do surgimento do candomblé no Espírito Santo, a partir desses líderes religiosos. Esta pesquisa não se restringiu à aplicação de questionários, pois realizei entrevistas para registrar as histórias de vidas (pensando sob as perspectivas de Maria Izaura de Queiroz), objetivando a construção das biografias dos entrevistados, o que não impediu a coleta de

¹¹ Para pensar a etnografia trabalhei com o texto: PEIRANO, M. A favor da etnografia. In: _____. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

dados com outros integrantes da religião, participei de várias festas e *funções*¹² em várias casas em Vila Velha, Cariacica e Serra. Assim pude produzir bastante material como fotografias, vídeos e contatos para a realização de uma tabela com as *casas de candomblé* mais conhecidas da região, presente no capítulo 3.

As teorias da etnicidade foram empregadas para fins de análise de suas identidades e da diversidade étnica. Na coleta de dados referentes à memória social local, analisei as lembranças a respeito da procedência dos membros das *comunidades de terreiro*, para então buscar a compreensão das experiências comunitárias internas e as relações religiosas com membros de outras religiões.

A pesquisa explorou os significados dos preceitos que levaram os grupos a se organizarem, perspectivas religiosas, princípios, objetivos e graus de organização. A pesquisa teve um caráter qualitativo e foi realizada empregando o método da observação participante na *casa de santo* da *iyalorixá* Rita de Oxum e com os demais entrevistados foram realizadas entrevistas acerca de suas histórias de vida. Deste modo, essa foi uma pesquisa que trabalhou com as técnicas da história oral¹³.

A escolha do método da observação participante, e a participação nesse universo religioso como *filha de orixá*, permitiu uma maior interação por meio de diálogos, entrosamentos e relações de confiança entre pesquisadora e pesquisados. Além de registrar as cenas da vida cotidiana da *casa* da qual sou parte, por meio de fotografias, empreguei também os recursos de equipamentos de filmagens nos momentos ritualísticos. Além disso, o diário de campo ainda é um importante meio de registro, que foi utilizado para anotações de observações e reflexões feitas em campo sobre o tema. Essas ações são pautadas na história oral, acreditando que, a partir do incentivo da abertura para os relatos fomos conduzidos a respostas. À medida que se construiu a pesquisa, foram identificadas novas questões, e conseqüentemente, caminhos e respostas novas. Dentre as questões, são

¹² *Função*(ões): período onde ocorre os rituais, geralmente, dura em média 7 a 14 dias. Dependendo do ritual e da festa.

¹³ Alicerce será em QUEIROZ, M. I. P. de. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In. SIMSON, Olga de Moraes Von (Org.). **Experimentos com histórias de vida (Itália-Brasil)**. São Paulo: Vértice/Editora Revista dos Tribunais, 1988.

ressaltadas as experiências de vida dos entrevistados que marcaram a formação de suas identidades e sua organização em diferentes *casas, comunidades e nações* de candomblé.

Ao reconstruir o passado por meio da memória, os agrupamentos sociais que estão passando por processos de organização e reconhecimento social e político, têm a chance de reapropriação das variadas formas de existência por meio da linguagem, “pois só podemos conhecer o passado, a memória, o inconsciente através de seus efeitos, isto é, quando este é trazido para dentro da linguagem e de lá embarcamos numa (interminável) viagem” (HALL, 2003, p. 27).

As entrevistas e as conversas informais, que possibilitaram um maior aprofundamento no saber e nas lembranças sobre o passado, foram mais frequentes com pessoas que tiveram maior disponibilidade de tempo para as entrevistas, sobretudo Rita de Oxum e Rogério de Iansã. A reconstrução do passado por meio da memória, que nos casos em estudo integra o processo de construção dos lugares de rituais e de oferendas faz parte de um complexo de reconstruções já feitas pelas gerações anteriores, sobretudo das famílias de santo, e que são apropriadas e reconstruídas no presente. (cf. OLIVEIRA, 2005).

Nos diálogos que se estabelecem em *casa de axé*¹⁴ ou *casas de santo*, tive a possibilidade de ouvir e interpretar o pensamento, as lembranças e o discurso dos *integrantes das casas*. A memória social possibilita relacionar acontecimentos e personagens significativos para as comunidades religiosas de matriz africana. Como em LE GOFF (1997), analisa-se a memória coletiva como um elemento da identidade e um instrumento de poder, pois as sociedades, cuja memória social é, sobretudo oral ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita, são as que melhor permitem compreender a luta pela dominação da recordação e da tradição.

O trabalho de campo etnográfico a partir do qual obtive as contribuições para a escrita desta dissertação foi realizado nas *funções* ocorridas na *minha casa* e nas *casas de parentes de santo (parentesco ficcional: fabricação)*, e na ida aos

¹⁴ Axé: Pode aparecer com diversos significados: força; poder; *casas de axé*, as *casas de candomblé*, *raiz* ou *casas de referência que são seguidas Axé Oxumaré, Opon afojá, jeje mahim, Bate-folha, etc.*

barracões dos meus entrevistados, entre 2011 e 2013. A temática principal que orientou a pesquisa foram os processos de formação de memórias e identidades, a partir das lembranças, autodefinições, histórias de vida e experiências religiosas de sacerdotes e *zeladores* do candomblé. Nas entrevistas com os membros do candomblé, desde os primeiros encontros realizados, eles se definiam como herdeiros de tradições africanas, remontando a lugares de origem imaginário na África, designando as nações das quais pertencem sendo assim portadores dos saberes e responsáveis pela transmissão dos mesmos. Compreendi a identidade cultural e religiosa no candomblé como um processo de reelaboração partindo das diversas formas de autodefinição. Tendo como referência as teorias sobre o tema, argumentei que as identidades em estudo são relacionais, visto que se afirmavam em confrontos e na relação do “nós” diante dos “outros” (OLIVEIRA, 2005). A partir daí, trabalhei com identidades culturais/religiosas no candomblé recorrendo às memórias e histórias de vida de *sacerdotes e zeladores de casas de santo e/ou comunidades de terreiro*. Realizei alguns contatos por telefone e pelas redes sociais e pelo menos dois encontros presenciais para a realização das entrevistas, que inicialmente seguiam um roteiro¹⁵ pré-estabelecido com meu orientador. O emprego de *nações* de candomblé, foi utilizado, assim como tenho usado os termos *casa de santo, comunidades de terreiro e comunidades religiosas de matriz africana, o que será retomado adiante na página 53*, como uma noção empregada pelos próprios *zeladores de candomblé*.

Com cada entrevistado foi realizada uma genealogia a fim de entender o processo de formação da comunidade, através da qual verifiquei diversas formas de parentescos entre os integrantes, dado que o trânsito religioso entre as *casas* – e até entre *nações* diferentes – é uma prática bastante recorrente nesse segmento religioso. Hoje é possível perceber que a presença de negro

¹⁵O roteiro em linhas gerais foram estes, entre outros os temas discutidos nas entrevistas: I- Trajetória Pessoal/infância, adolescência e fase adulta/Experiências Religiosas/Trânsito Religioso/Iniciação no candomblé/Genealogia Religiosa/Fundação da casa/Filhos e simpatizantes. II- Temáticas diversas sobre o candomblé/História do candomblé no estado do ES/Registro e Oralidade/Locais dos rituais/Preservação da natureza/Novas Tecnologias/Tradições/Sincretismo/Fidelidade/Solidariedade/Federações/Associações/Movimentos Políticos e Sociais/Desafios. III- Sinais diacríticos de identidade. IV-Avaliação das entrevistas do trabalho etnográfico.

na religião não é hegemônica. Por outro lado, é possível notar a presença de muitas pessoas de várias classes sociais, níveis intelectuais e profissionais diferentes. Deste modo, apesar de o parentesco de santo ser ficcional (*fictio*: fabricação ou construção), em muitos casos, existem *casas de santo* formadas por diversas famílias consanguíneas. Identifiquei, ainda, que o processo de construção das identidades nas *comunidades de terreiros* e nas *nações* de candomblé tem tomado musicalidade e a língua ritual como sinais diacríticos e elementos demarcadores das fronteiras sociais (BARTH, 1969) e das identidades dos membros das religiões de matriz africana. Deste modo, o foco central do estudo foi à existência de “fronteiras sociais” como definidoras da organização social das *comunidades de terreiros*, *casas de santo*, *axés* e *nações* de candomblé.

Após concluir a dissertação, como uma forma de redistribuir os resultados da pesquisa aos zeladores que entrevistei, entreguei a cópia da mesma e suas entrevistas transcritas para constituir acervo documental de suas histórias de vida, *casas de santo* e *nações*.

O trabalho de campo envolveu relações de confiança e reciprocidade que foram construídas, principalmente, a partir das visitas. Todos os principais entrevistados cederam fotos para que pudessem fazer parte desse trabalho, cada um disponibilizou o quanto quis, por isso a diferença na quantidade de imagens. Conquistei, mesmo sendo “*nova de santo*”(pouco tempo de iniciada) em comparação aos meus entrevistados, o respeito, o carinho e em alguns casos uma relação de amizade, o que não é muito comum entre os integrantes de candomblé, pois geralmente não se disponibilizam a contribuir com pessoas de outras casas de forma tão generosa.

Ao obter o consentimento¹⁶ dos entrevistados para realizar esta pesquisa e realizar entrevistas, tenho estado propensa, segundo os códigos da reciprocidade, a retribuir-lhes de forma leal, apresentando uma interpretação densa de suas próprias interpretações, não criando ou aumentando rivalidades existentes no campo religioso e nas relações interpessoais dos entrevistados.

¹⁶ Termos de consentimento de uso de entrevistas e imagens estão escaneados em anexo (1 à 4).

A partir de então, recebi convites para participar de festas e eventos nas casas e para possíveis parcerias para contribuir em movimentos das religiões de matriz africana. Dentro da minha disponibilidade, participei de festas e eventos realizados principalmente em casas da *nação ketu*.

A história dos meus entrevistados, após o término dessa dissertação, passará a ser um registro escrito, parte das suas histórias que, contadas pelos mesmos, irão servir para seus *filhos de santo* e para a história do candomblé no estado e como parte documental importante de suas memórias pessoais e das comunidades de terreiro em geral.

1.3 - A ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS

Depois de apresentar essa introdução, numerada como o primeiro capítulo da dissertação, o segundo capítulo é marcado por uma reflexão teórica acerca das principais categorias estudadas ao longo do trabalho. Os termos mais recorrentes nas observações em campo estão contemplados neste exercício teórico de interpretá-los da forma que melhor ilustra o percurso no desenho e compreensão do problema de estudo: a análise de memórias e identidades em casas e nações em *uma religião de matriz africana*, neste caso, no candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória, no estado do Espírito Santo. Deste modo, os conceitos que perpassam a presente Dissertação, são os de "nação", "comunidade", "grupo étnico", "identidade", "memória social" e "tradição cultural". Utilizo, como base teórica, os autores que seguem: Weber (2004), Bauman (2003), Barth (2000), Hobsbawm (1984), Pollak (1989; 1992) e Le Goff (1997).

O terceiro capítulo foi escrito a partir das leituras sobre o que já foi produzido sobre candomblé em alguns estudos antropológicos e sociológicos no Brasil, realizando o estado da arte e recortando o tema sobre identidades e memórias no candomblé. Posteriormente, voltando atenção para a produção sobre o candomblé no Espírito Santo, que é o objetivo principal nesse item, o ponto de partida será um trabalho desenvolvido na década de 90, pelo professor Cleber Maciel - Candomblé e Umbanda no Espírito Santo. Ainda no mesmo capítulo, o trabalho reconstruiu, a partir da memória dos entrevistados e de documentos fornecidos por eles, um levantamento dos principais *terreiros* e *casas de santo* de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória.

No quarto capítulo serão analisadas as entrevistas com lideranças de *casas de santo* sobre o tema proposto, a fim compreender a formação das identidades nas *casas de santo, comunidades de terreiro e nações* de candomblé no Espírito Santo, envolvendo a iniciação dos entrevistados no candomblé e suas divindades. A respeito desses orixás, foram realizadas descrições de suas principais características, bem como de suas comidas, cantigas, danças, toques, vestimentas, cores e referências na natureza. Sobre as *casas de santo* dos entrevistados, serão descritos e analisados os processos de abertura dessas casas, número e situação social de seus integrantes. Neste capítulo, o trabalho apresentará um panorama geral das principais lideranças religiosas de três nações de candomblé no Espírito Santo, a saber: *angola, jeje e ketu*.

No quinto capítulo, analisei temas levantados durante os encontros para as entrevistas como diferenciação, sincretismo e transnacionalismo, onde os *zeladores* emitiram suas opiniões e narraram momentos do candomblé no Espírito Santo. Os quatro entrevistados, apesar de diferentes, têm em comum o fato de explicarem o mundo a partir da fé, acreditando que desde a infância já tinham comportamentos ligados ao mundo sobrenatural. Em suas histórias compartilham um trânsito religioso que parte do universo católico, passando pela umbanda para chegarem ao que são hoje: líderes de comunidades religiosas do candomblé. Apesar das conquistas relacionadas à liberdade de culto e ao reconhecimento das influências dos africanos e seus descendentes na formação do Brasil, existem muitos desafios elencados pelos mesmos a fim das *comunidades de terreiro* conquistem uma imagem melhor de si.

2. NAÇÃO, COMUNIDADE, IDENTIDADE E MEMÓRIA

As categorias mais recorrentes, observadas no trabalho de campo, serão analisadas, neste primeiro capítulo, com o objetivo de elaborar um exercício teórico - fundamental para a compreensão do objeto de pesquisa desta dissertação.

É importante destacar que as categorias trabalhadas são reflexos das incursões etnográficas ao campo que estão em curso desde o meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFES, quando as observações e as falas dos interlocutores, aos poucos, tornaram-se tema de reflexão neste trabalho. Deste modo, os conceitos que perpassam a presente dissertação são os de "nação", "comunidade", "grupo étnico", "identidade", "memória social" e "tradição".

Para discorrer sobre o tema da dissertação considera-se pertinente desenvolver reflexões sobre as noções de comunidade e relações comunitárias, a partir das teorias de Weber (2004) e de Bauman (2003), perpassando a ideia de "nação" em Weber (*idem*), recorrente na bibliografia sobre *candomblé* no Brasil e nos discursos dos integrantes das *casas de santo*. Além de discutir as noções de tradições culturais (BARTH, 2000) e de tradições inventadas (HOBSBAWM, 1984), tomarei também os conceitos de grupo étnico e identidade elaborados por Weber (*idem*) e Barth (*idem*). Um outro debate conceitual relevante para esse trabalho e que será exposto sinteticamente, é aquele que se estabeleceu acerca dos estudos sobre o papel da memória para a escrita das histórias específicas das diferentes sociedades e para os processos de construção social de diversos agrupamentos e de suas identidades, tal como empreenderam Jacques Le Goff e Michel Pollak. Cabe acentuar, que o papel das lembranças na construção social e política da crença em uma origem comum já havia sido tema de reflexão de Weber (*idem*) ao definir um grupo étnico a partir de suas observações sociológicas acerca das relações sociais entre imigrantes europeus e negros nos Estados Unidos da América no início do século XX. Uma exposição mais detalhada dessas teorias será feita neste capítulo.

2.1 – NAÇÃO E COMUNIDADE

No processo de organização dos agrupamentos e *casas de santo* do candomblé no Brasil, o termo empregado para a identificação desses agrupamentos religiosos que surgiram das aglutinações que se referiam às suas origens era “nação”. Nas relações endógenas às *casas de santo* e *nações do candomblé*, nação é um termo tradicionalmente mais antigo que comunidade. A maior utilização do termo *nação* demonstra, em especial, também as diferenças religiosas e políticas entre os agrupamentos de candomblé, como *angola*, *jeje* e *ketu*. No entanto, para efeito das relações recentes com o poder público, comunidade é um termo jurídico e político que favorece tais relações, enquanto o termo nação implica numa ideologia de concorrência das nacionalidades africanas com as ideologias do nacionalismo brasileiro. No entanto, neste subcapítulo, dediquei maior atenção aos conceitos de "nação" e "comunidade" centrado-me nas teorias antropológicas e sociológicas mais amplas e não especificamente sobre o candomblé.

O presente trabalho entende que o termo nação definido por intelectuais pode ser empregado pensando sua concepção étnica. Segundo Smith (1997, p.25), a ênfase do conceito de nação deve ser colocada sobre a noção de comunidade de nascimento e de cultura nativa. O mesmo autor ainda ressalta que a ênfase da ideia de nação deve ser atribuída mais à descendência e menos à questão do território. Nesta concepção centrada na descendência ficcional, a nação é vista como uma superfamília imaginária e ostenta linhagens e genealogias para sustentar as suas pretensões.

No caso da análise de comunidades religiosas, segundo Smith (*idem*), estas estão frequentemente ligadas às comunidades étnicas, pois embora as religiões do mundo procurassem ultrapassar e abolir as fronteiras étnicas, a maioria das comunidades religiosas coincidia com grupos étnicos. Dessa forma, na história de muitos povos da Antiguidade, os círculos gêmeos da identidade étnica e religiosa tiveram uma relação muito íntima, quando não foram mesmo idênticos. Cada povo da Antiguidade possuía os seus próprios deuses, textos sagrados, rituais, clero e templos, mesmo nos casos em que

grupos minoritários ou de camponeses podiam também partilhar a cultura religiosa dominante dos governantes.

Para debater sociologicamente os termos *povo de santo* e *nação de candomblé*, um pouco mais a frente neste trabalho, inicio com uma breve análise teórica dos conceitos de “povo” e “nação” em Weber (2004), que, partindo da ideia de “comunidade política”, aborda tais conceitos. Segundo Weber (idem), a partir da comunidade política, a delimitação de “povo” e “tribo” foi artificialmente criada. Um sentimento específico de comunidade, ainda hoje está muito presente em formações políticas com delimitação puramente artificial. Devido ao fato de a consciência tribal significar algo especificamente político, diante das ameaças externas, sobretudo as de guerra, surgiu daí uma ação comunitária política, sendo esta, portanto, uma ação daqueles que se sentem subjetivamente companheiros de tribo ou de povo. O despertar potencial da vontade de agir politicamente, segundo o mesmo autor, é uma das realidades subjacentes ao conceito de povo.

“A nacionalidade em seu sentido étnico corrente, comparte com o povo, normalmente, a vaga ideia de que aquilo que se sente como comum tem sua base numa comunidade de procedência, ainda que, na realidade, pessoas que se consideram pertencentes à mesma nacionalidade, não apenas ocasionalmente, mas com muita frequência, estejam muito mais distantes entre si, no que se refere à sua procedência, do que outras que se consideram pertencentes a nacionalidades distintas ou hostis. Diferenças de nacionalidade, apesar de uma afinidade de origem indubitavelmente muito estreita, podem existir, por exemplo, somente em virtude de confissões religiosas distintas. Os motivos reais da crença na existência de uma comunhão nacional e da ação comunitária que nesta se baseia são muito diversos. O Estado nacional e o Estado tornaram-se hoje conceitualmente idênticos com base na homogeneidade de língua. Mas para despertar o chamado sentimento nacional não basta a comunidade de língua. Por outro lado, diferenças de língua não são um obstáculo absoluto para o sentimento de comunidade nacional”. (WEBER, 2004, p. 275-6).

A nação como uma comunidade política se caracteriza também pelo cultivo de valores e especificidades culturais partilhadas entre seus habitantes (símbolos nacionais), assim como pelo sentimento de solidariedade e, porque não, por uma identidade compartilhada.

Apesar de Weber (2004 [1920]) colocar entre os tipos de relações comunitárias e associativas a serem analisadas, aquelas formas de comunidade

relacionadas aos interesses econômicos, neste trabalho emprega-se o conceito de comunidade detendo-se nos seguintes tipos de relações comunitárias: doméstica, de vizinhança, étnica, política e religiosa.

Sob a ótica de Weber, a ação social é uma forma de interação social que possibilita a vida em sociedade, pois por meio dela os indivíduos se tornam capazes de atividades significativas e constroem a consciência e sentidos subjetivos para suas ações. Por isso, as formas de organização social, são reduzidas a produto de uma espécie de denominador comum da ação individual que, por sua vez, se constrói na interação social.

Weber elabora uma tipologia geral da ação social, subdividindo-a em quatro tipos ideais. Para analisar os temas desta pesquisa, considerei a ação racional, com relação a fins, para o debate da questão da consciência e das escolhas dos integrantes das comunidades religiosas. As ações afetivas, ainda em Weber, foram consideradas para pensar as relações afetivas entre integrantes dessas comunidades. Por fim utilizei, ainda, a categoria de ação tradicional, que segundo Weber, é “determinada por um costume arraigado”.

Ao analisar os tipos de ação social em Weber, Galliano (1981, p.79) escreve que a ação racional com relação a fins é a que geralmente proporciona ao pesquisador, o grau máximo de evidências interpretativas, embora essas interpretações, segundo a análise weberiana de Geertz (1989), em sua antropologia interpretativa é sempre interpretação de interpretação, visto que o nativo também interpreta suas ações, isto é, ações e interpretações são faces de uma mesma moeda. A orientação racional com relação a fins pode estar em diferentes relações com o racional em relação a valores. O indivíduo pode ser orientado pela crença racional num valor a escolher um entre vários fins possíveis, sem se importar com as consequências previsíveis da escolha, mas daí em diante selecionar os meios utilizados no curso da ação segundo sua eficiência racional. A ação afetiva, diferentemente da racional com relação a valores, distingue-se desta por não levar em conta as consequências previsíveis, pois, muitas vezes, é um tipo de ação social que corresponde à expressão imediata e irrefletida de emoções fortes. Esse tipo de ação social corresponde ao que Weber chamou de “dominação carismática”, onde o líder administra os aspectos emotivos de seus seguidores para mantê-los sob sua

liderança. Quanto à ação tradicional, observa Weber “amiúde não é mais que uma obscura reação a estímulos habituais, que desliza na direção de uma atitude arraigada”.

Em sua definição de comunidade, Weber enfatizou os tipos de comunidade doméstica e de vizinhança. Este aspecto da teoria de Weber possui importância para delimitar esse objeto de análise, que passa pelas comunidades religiosas do candomblé que se organizam a partir de uma ideia de pertencimento a um núcleo familiar. É comum ouvir as pessoas dizendo: “*sou parte desta ou daquela família de santo*”. As expressões usadas como *pai e mãe de santo, avó e filho santo* evidenciam noções de uma espécie de parentesco ficcional, destacado na própria teoria de Weber, sobre grupos étnicos e comunidades políticas, mas pouco enfatizado em sua teoria sobre comunidade doméstica.

A metodologia de análise de Weber, conforme se pode perceber, avança de um universo micro a um macro. Por isso, vai dos tipos de relações comunitárias mais simples para um mais complexo. Em sua definição, as comunidades domésticas são aquelas:

“existentes entre pai, mãe e filhos, criadas pela comunidade sexual duradoura. A comunidade doméstica não é um fenômeno absolutamente primitivo. Não pressupõe uma ‘casa’ no sentido atual, mas determinado grau de produção agrícola planejada. No tipo ideal, é essencial moradia comum” (WEBER, 2004, p. 243).

No que se refere à noção de comunidade de vizinhança, o mesmo autor escreve:

“O conceito de ‘vizinhança’ aqui não se refere apenas à forma ‘primordial’, dada pela proximidade dos vizinhos em regiões rurais, mas de modo geral, a toda a [vizinhança dada pela] proximidade espacial [das moradias, permanentes ou temporárias] e a situação comum de interesses assim condicionada, crônica e efêmera, ainda que nos refirmamos, a priori e sem referência a pormenores, à vizinhança de comunidades domésticas situadas próximas umas das outras”. (WEBER, 2004, p. 245).

As ideias de *casa de santo, comunidade de terreiro*, “lugar”, e também as relações existentes entre *casas de santos vizinhas e parentes de santo* são

bastante recorrente no candomblé. Nas festas públicas, as pessoas de outras casas prestigiam e em muitos casos ajudam no ritual ou mesmo antes, durante e depois das cerimônias rituais.

Apesar de ter apresentado as duas definições de comunidade acima, a teoria de Weber (idem) é o que mais nos ajuda nesta análise é sua definição de relações comunitárias étnicas e grupos étnicos, onde o aspecto da consciência, da ficção e da organização política dos pequenos agrupamentos sociais está bastante presente. O conceito de comunidade étnica perpassou todo o texto, pois é a base analítica do problema de pesquisa.

A pertinência à “raça” e a posse efetivamente baseada na descendência comum de disposições hereditárias semelhantes herdadas e transmitidas, segundo Weber (2004, p. 267) são fontes da ação comunitária bastante problemática e tem pouca ou nenhuma importância para a análise das relações comunitárias étnicas. Tal pertinência só conduz a uma “comunidade” quando é sentida subjetivamente como característica comum, o que ocorre apenas quando a vizinhança local ou outros vínculos entre pessoas de raças distintas levam a uma ação comum (na maioria das vezes política) ou certo destino comum dos racialmente homogêneos se liga a algum contraste existente com outros de características acentuadamente distintas. A ação comunitária assim originada costuma manifestar-se, em geral, de modo puramente negativo, como diferenciação ou desprezo, ou como medo supersticioso diante dos patentemente distintos.

No Candomblé, a referência à terra dos ancestrais, no caso os africanos, é bastante recorrente, o que remonta a essa comunidade muitas vezes imaginada. Essa observação está presente em grande parte dos relatos e impressões dos integrantes das *comunidades de terreiro do candomblé*. Essa ideia de procedência comum da África é enfatizada a todo o momento, nas comunidades em estudo, a fim de legitimar as mesmas como tendo uma tradição de longa duração.

Segundo o Weber, a comunidade linguística e a de culto têm alguma importância para o nascimento da ideia de coletividade étnica, mas não são fatores decisivos.

"A maior ou menor facilidade do nascimento de uma comunidade de intercâmbio social está vinculada a aspectos extremamente exteriores das diferenças no modo de viver habitual, ocasionais por alguma casualidade histórica, assim como à herança racial. Todas as diferenças de "costumes" podem alimentar, em seus portadores, um sentimento específico de honra e dignidade. Os motivos originais das diferenças nos hábitos de vida são esquecidos e os contrastes subsistem como convenções. A igualdade ou a diferença no hábito e nos costumes, sejam ele patrimônio hereditário ou tradicional, estão ambas submetidas, de princípio, em seu nascimento e na alteração de seus efeitos, às mesmas condições da vida de comunidade e são também iguais em seus efeitos comunizantes". (WEBER, 2004, p. 269).

Nas comunidades de terreiro a língua é um dos sinais diacríticos (BARTH, 2000 [1969]) para demarcar a identidade das comunidades estudadas, pois no cotidiano, os integrantes do candomblé utilizam pouco as palavras em línguas africanas, variando de *nação* para *nação (angola, jeje e ketu)*. A língua é mais um símbolo dos rituais, ou na maior parte deles, visto que as cantigas são entoadas nessas línguas demarcando a fronteira do pertencimento.

Ao analisar o conceito de comunidade, Weber percebeu que o mesmo é tão genérico que cabe tanto nas relações de fraternidade como nas de autoritarismo, tendo como exemplo a família de tipo patriarcal, embora tenha recusado a incorporar as relações de tipo autoritário na ideia de comunidade.

Na teoria de Weber, a comunidade fraternal é marcada por relações igualitárias que não se compartilham com os variados tipos de autoritarismo, embora admita a presença de líderes, estes não devem assumir posições hierárquicas e de chefia. A presente proposta é uma alternativa para escapar à dominação, embora não consiga superar os conflitos entre a religião e o mundo. Weber defende também que é possível uma experiência religiosa impregnada do sentido de fraternidade e voltada para a ação no mundo.

Em seu livro "Comunidade: a busca por segurança no mundo atual", Bauman (2003) inicia a introdução escrevendo: "É bom ter uma comunidade" e destaca que melhor do que ter uma comunidade é fazer parte de uma, pois, os próprios integrantes de comunidades, interpretam essa noção como algo bom, e assim podem ser analisados as imaginações e os ideais dos meus entrevistados,

embora para Bauman, as comunidades reais, na maior parte das vezes não significam algo coeso, seguro e tranquilizador para seus membros. No pensamento dos integrantes das comunidades religiosas, sobretudo neste universo de pesquisa, comunidade significa a busca de um lugar familiar e que inspire tranquilidade. No entanto, cabe destacar que as relações sociais são marcadas pelas contradições e diferenças e fazer parte de uma vida comunitária é submeter-se a um código de conduta moral e ética e, no caso do candomblé, à própria obediência da hierarquização interna.

As comunidades políticas antigas foram formadas antes dos processos que resultaram nos Estados Nacionais, e construíram uma unificação política, antes das denominadas nações modernas. As comunidades judaicas antigas, que foram extremamente perseguidas, exemplificam o que está sendo debatido por Bauman (2003, p. 15). O mesmo autor critica a noção de comunidade antiga e faz um histórico sobre a transformação no uso deste termo, demonstrando a diferença do emprego do termo na antiguidade, distinguindo da noção de comunidade moderna, tomando como referência a teoria sobre comunidade de Ferdinand Tönnies. Ainda sugere que o que distinguia a comunidade antiga da (moderna) sociedade em ascensão (Gesellschaft), que passou a ser denominada sociedade e não mais comunidade, em cujo nome a cruzada fora feita, deveria passar a ser um entendimento compartilhado por todos os seus membros e não mais um consenso. O mesmo autor destaca ainda, que o consenso não é mais do que um acordo alcançado por pessoas com opiniões diferentes, um produto de negociações e compromissos difíceis, de muitas disputas, contrariedades e muros ocasionais. O entendimento ao estilo comunitário casual, não precisa mais ser procurado, e muito menos construído, pois esse entendimento já está lá, completo e pronto para ser usado – de tal modo que nos entendemos “sem palavras” e nunca precisamos perguntar, com apreensão, o que alguém quer dizer, pois o tipo de entendimento em que a comunidade se baseia precede todos os acordos e desacordos. Tal entendimento não é uma linha de chegada, mas o ponto de partida de toda união. É um sentimento recíproco e vinculante – “a vontade real e a própria daqueles que se unem”; e é graças a esse entendimento, e somente a esse entendimento, que na comunidade as pessoas “permanecem

essencialmente unidas a despeito de todos os fatores que as separam”. (idem, p.15).

Bauman salienta ainda que a mudança na noção de comunidade implica na perda da liberdade e requer a busca por segurança, em um mundo marcado pelo individualismo acentuado a partir do iluminismo.

Para ilustrar a percepção da construção das identidades das comunidades de terreiro, tomei as considerações do mesmo, de que a experiência social de se agrupar em comunidades faz parte de uma espécie de busca por segurança comunitária. No caso em estudo, as comunidades religiosas de matriz africana, desde o século XIX, têm desempenhado o papel de proteger, acalantar, afirmar os sentimentos de pertencimento social e de reconstruir ritualmente “a pessoa” dos africanos e seus descendentes no Brasil - coisificada na perspectiva do sistema escravocrata.

A discussão de Bauman (idem) é bastante pertinente ao tema, pois fazer parte de uma comunidade ou pertencer a uma “família de santo” é não mais estar só, pois estar em companhia dos outros inspira o sentimento de pertencimento e de segurança. O autor resume: “comunidade é o tipo de mundo que não está, lamentavelmente, ao nosso alcance – mas no qual gostaríamos de viver e esperamos vir a possuir... do paraíso perdido”. (BAUMAN, 2003, p.20). Contudo, o autor destaca que para viver em comunidade e gozar da segurança é preciso abrir mão da liberdade individual, ou seja, abrir mão da autonomia do direito à “identidade” individualista.

Ainda em Bauman (idem, p. 17), “a ‘comunidade’ significa entendimento compartilhado do tipo ‘natural’ e ‘tácito’, ela não pode sobreviver ao momento que o entendimento se torna autoconsciente...”. Faz uma leitura de Hobsbawm que destaca: “Quando a comunidade entra em colapso a identidade é inventada”. Neste caso, o autor está falando da identidade individual. Ressaltando que a identidade brota entre os túmulos da comunidade, mas floresce graças à promessa da ressurreição dos mortos. “Identidade” significa aparecer: ser diferente e, por essa diferença, singular – e assim a procura da identidade não pode deixar de dividir e separar. E, no entanto, a vulnerabilidade das identidades individuais e a precariedade da solitária construção da identidade levam os construtores da identidade procurar cabides

em que possam em conjunto, pendurar seus medos e ansiedades individualmente experimentados e, depois disso realizar os ritos de exorcismo em companhia de outros indivíduos também assustados e ansiosos.

O mesmo autor observa que o desaparecimento de fronteiras não está acontecendo no mundo globalizante. Pelo contrário, as diferenças estão sendo mais marcadas. Essa é uma das observações que nos leva a pensar o tema desse trabalho, pois os dados da pesquisa demonstram a existência de grupos que se diferenciam como é o caso das comunidades de terreiro no presente etnográfico.

Bauman cita Barth:

[...] as identidades “comunitárias” ostensivamente compartilhadas são subprodutos ou consequências infundáveis (e por essa razão tanto mais febril e feroz) processo de estabelecimento de fronteiras. Só depois que os marcos de fronteiras são cravados e as armas estão apontadas contra os intrusos é o que os mitos sobre a antiguidade das fronteiras são inventados e as recentes origens culturais e políticas da identidade são cuidadosamente encobertas por “narrativas da gênese” (BAUMAN, 2003, p.21).

Como existe uma busca constante pelo reconhecimento e respeito às comunidades de matriz africana, há também uma tentativa de “construção de narrativas de gênese”, como observa o autor, nos momentos de embate, as fronteiras e identidade são demarcadas e permanentemente reconstruídas, como veremos também em Barth no próximo subcapítulo.

2.2 - GRUPOS ETNICOS E IDENTIDADES

As formas semelhantes e diferentes dos hábitos ou dos costumes, conforme escreve Weber (2004), “podem motivar a crença subjetiva de que existe, entre os grupos que se atraem ou se repelem uma afinidade ou heterogeneidade de origem”. Por isso, a crença na afinidade de origem pode ter consequências importantes para a formação de comunidades políticas, sendo este o fator decisivo para a formação das coletividades étnicas.

Segundo Weber (idem), como não se trata de clãs, chamaremos grupos étnicos aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus*

externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva.

“[...] A comunhão étnica distingue-se da comunidade de clã pelo fato de aquela ser apenas produto de um sentimento de comunidade e não uma comunidade verdadeira, como o clã, a cuja essência pertence uma efetiva ação comunitária. A comunhão étnica não constitui em si mesma, uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita relações comunitárias. Fomenta relações comunitárias de natureza mais diversa, mas, sobretudo, conforme ensina a experiência, as políticas. Por outro lado, é a comunidade política que costuma despertar, em primeiro lugar, por toda a parte, mesmo quando apresentam estruturas muito artificiais, a crença na comunhão étnica, sobrevivendo esta geralmente à decadência daquela, a não ser que diferenças drásticas de costumes e de hábito ou, particularmente, de idioma o impeçam”. (WEBER, 2004, p. 270).

Para Weber, o limite ou a fronteira da comunidade de intercâmbio social é constituído, muitas vezes, a partir da crença na comunhão étnica. Os sentimentos de comunhão étnica, que subsistem mesmo depois de a comunidade de origem ter desaparecido, podem ser evocados pelas comunidades que se definem como descendentes ou herdeiras. Esses sentimentos de comunhão, que são sentidos como étnicos, podem ter semelhantes efeitos especialmente na comunidade política. “Mas isso ocorre, de modo mais imediato, naquela comunidade que é portadora de um patrimônio cultural de massa específico e que condiciona ou facilita a compreensão mútua: a comunidade linguística”. (WEBER, 2004, p. 271).

Visto que a consciência de comunidade fomenta a imitação, uma parte dos etnicamente unidos se apropria da crença na afinidade de origem, associada à semelhança dos costumes, para favorecer a divulgação da ação comunitária.

O que ocorre nos grupos praticantes das religiões afro-brasileiras, no caso analisado - o Candomblé – está presente nos relatos, sobretudo nas biografias dos meus entrevistados, a referência à memória herdada na reconstituição de um passado e um destino político comum. Deste modo, os membros das

comunidades de terreiro se consideram da mesma origem étnica, quando reconstróem sua memória, da procedência comum dos africanos escravizados e da vinda da África.

Este trabalho se fundamenta também na teoria de Barth (2000) sobre grupos étnicos enquanto formas específicas de organização social. Esses grupos se apropriam de bens culturais que são considerados como tendo um passado associado ao do grupo e precisam ser compreendidos como resultados de um processo social em que estão em jogo vários contextos. Pode-se dizer que Barth procura definir cultura como base da heurística dos significados que os nativos dão às suas interações. Um levantamento da competência interpretativa pode evidenciar a distribuição de uma cultura no espaço e indicar as fronteiras de grupo étnico ou de uma sociedade complexa.

A crença na origem comum (Weber, 2004), demarca uma fronteira de pertencimento às *comunidades de terreiro*. Deste modo, as fronteiras étnicas, como bem observou Barth (2000), permanecem apesar do fluxo de pessoas de diversas procedências que as atravessam, visto que as mesmas são construídas e reconstruídas pelas crenças dos nativos como integrantes de uma comunidade política (quando se associam a outros grupos que acreditam ter a mesma origem) e religiosa de matriz africana.

Ainda em Weber (*idem*), a crença na afinidade de origem, somada à semelhança dos costumes, é apropriada para favorecer a divulgação da ação comunitária assumida por uma parte dos “eticamente” unidos entre o resto dos membros, já que a consciência de comunidade fomenta a “imitação”. Isto se aplica especialmente à propaganda de comunidades religiosas. Deste modo, as lembranças de uma “nação” ou de uma “terra” de origem estão entre os elementos acionados pelas integrantes das comunidades étnicas para demarcarem sua identidade comum, embora esses elementos não devam ser tomados pelo analista como definidores dessas comunidades, cuja base de definição é de ordem política.

Os integrantes do candomblé se autodefinem e fundamentam para tanto os elementos que eles próprios consideram significativos, como valores, símbolos e tradições, frequentemente codificados em regras e padrões de condutas e rituais, como observa Oliveira (2005). Sendo essas observações de Oliveira

(idem) fruto de suas análises da abordagem interacional e situacional de Barth (2000 [1969]).

Pensando assim, os grupos étnicos são uma forma de organização social, que se auto atribui e é atribuído pelos outros. Quando os etnicamente semelhantes usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos. Não correspondem ao somatório das diferenças “objetivas”; são apenas aquelas que os próprios atores consideram significativas. No caso do candomblé, a língua, os rituais, as vestimentas, os padrões de moralidade e excelência pelos quais as performances são julgadas caracterizam o grupo.

Barth ainda ressalta que as fronteiras étnicas definem o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado. Para definir o pertencimento ou não. Restrição da interação àqueles setores em que pressupõe haver compreensão comum e interesses mútuos.

Os grupos étnicos segundo Barth, só se mantêm como unidades significativas se acarretam diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes. Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permitam a persistência de diferenças culturais. Sendo o tipo organizacional o aspecto fundamental na definição do grupo étnico de Barth, é essa organização das diferenças culturais que, a partir de um conjunto sistemático de regras de pertencimento, governa encontros e relações sociais interétnicas. Essa teoria foi sintetizada por Oliveira (2005).

“Deste modo, não se trata da organização social em si, mas da organização das diferenças entre culturas. Em Barth, a cultura não é um somatório de traços culturais, mas é um conceito pensado a partir dos significados que se constroem nos fluxos, movimentos, tensões, contradições e nas relações sociais de trocas. Por isso, as diferenças culturais de significação fundamental para a etnicidade são aquelas que as próprias pessoas envolvidas na formação dos grupos étnicos utilizam para marcar a distinção ou a fronteira. Essas diferenças resultam da autodefinição e da definição dos “outros” pelos membros de um grupo para propósitos de interação. Assim, a identidade étnica é entendida a partir das relações sociais, onde os membros de um grupo étnico se identificam e são identificados como tal. Os elementos da cultura (costumes, rituais e valores comuns), embora

sofram variações no tempo e no espaço, são empregados pelos membros de um grupo étnico para delimitar a forma de organização social.” (OLIVEIRA, 2005, p. 2).

Nesse trabalho as *comunidades de terreiro* se distinguem das demais comunidades religiosas e grupos etnicamente diferenciados por todos esses fatores da forma de organização das diferenças culturais e ainda se diferem entre si, nas diversas *nações*. Contudo, existem aspectos comuns aos integrantes do candomblé como um todo. Esses aspectos serão ressaltados nos capítulos subsequentes.

2.3 - MEMÓRIA SOCIAL E TRADIÇÃO CULTURAL

A memória é uma produção coletiva de lembranças e saberes que são socialmente selecionados, transmitidos e transformados entre diferentes gerações. Por isso, neste trabalho, entendo que essas lembranças e saberes estão intimamente relacionados à noção de tradição. Entre as lideranças das *comunidades de terreiro* existe uma supervalorização da noção de tradição, sobretudo quando se refere aos aspectos relacionados aos rituais e aos saberes transmitidos e herdados na prática ritualística e que são caracterizados como tradição oral. Por isso, às vezes, as lideranças recomendam o não registro por meio das imagens e da escrita de algumas partes do ritual, como eu e meu orientador observamos em uma saída de *iaô* em uma *casa de santo* da *nação ketu*, em Nova Almeida no município da Serra, Espírito Santo, em maio de 2011.

Deste modo, as teorias de memória de Pollak (1989; 1992) e Le Goff (1997) serão empregadas para analisar os dados obtidos por meio das lembranças dos entrevistados, para melhor compreender os processos de organização social dessas comunidades religiosas, sobretudo porque o candomblé é uma religião de matriz africana que faz culto aos seus ancestrais e os saberes relativos a esses cultos foi por muitos anos transmitidos por meio da oralidade.

A memória, como definida por Pollak (1992), é seletiva e socialmente construída e existem três critérios para se localizar essa memória: a) por pessoas, *personagens*; b) por lugares – por exemplo, um lugar que marcou a

infância ou a ocorrência de uma batalha, e c) por locais distantes do tempo e no espaço de uma pessoa. O autor chama atenção que esses três critérios podem ou não se referir a critérios empiricamente fundados, ou seja, podem ser projeções de outros eventos, lugares ou personagens.

Ainda em Pollak (idem) a memória sofre a influência das preocupações do momento em que ela é construída, preocupações estas que constituem um elemento de estruturação da memória. Assim, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, objeto de disputa entre os diferentes grupos políticos que compõem a sociedade.

Le Goff (1997, p. 12) destaca que os fenômenos da memória são os resultados de sistemas dinâmicos de organização e apenas existem “*na medida em que a organização os mantém ou os reconstitui*”. Isso levou alguns cientistas a aproximar a memória de fenômenos ligados à esfera das ciências humanas e sociais. A falta ou a perda, voluntária ou involuntária, da memória coletiva nos povos ou nas nações pode determinar perturbações graves da identidade coletiva.

Este estudo, que analisa a construção social da memória do candomblé no estado do Espírito Santo, ocorrerá em um contexto político e social favorável, onde o Estado Brasileiro, sob a pressão política dos movimentos sociais das mais variadas filiações, criou dispositivos jurídicos para garantir o direito à reelaboração e à construção das memórias antes silenciadas, como destaca Pollak (1989) em “Memória, esquecimento e silêncio” onde diz que em momentos históricos, sobretudo nos sistemas escravocratas e ditatoriais, o silêncio era imposto e as memórias ressurgem em outros momentos posteriores por hora já permitidos.

Como destaca Pollak (1989, p.8), a fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor. Distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas é de saída reconhecer a que ponto o presente colore o passado. Conforme as circunstâncias ocorrem a emergência de certas lembranças, a ênfase é dada a

um ou outro aspecto. Sobretudo a lembrança de guerras ou de grandes convulsões internas remete sempre ao presente.

A identidade, segundo o mesmo, é construída a partir de três elementos essenciais: a unidade física, a continuidade dentro do tempo e o sentimento de coerência. É aí que se localiza a relação entre a memória e a identidade, pois:

“a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é um fator extremamente importante do sentimento de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução” (POLLAK, 1992, p. 5).

Para o mesmo autor, a identidade social é a imagem de si, para si e para os outros. E, sendo assim, a identidade social é da mesma forma que a memória, um valor disputado em conflitos sociais e intergrupais em embates políticos. Desta maneira, como método de apoio da memória, o autor defende o uso da história oral:

“... se a memória é socialmente construída, é obvio que toda documentação também o é. Para mim não há diferença fundamental entre fonte escrita e fonte oral. A crítica da fonte, tal como todo historiador aprende a fazer, deve, a meu ver, ser aplicada a fontes de tudo quanto é tipo. Desse ponto de vista, a fonte oral é exatamente comparável à fonte escrita. Nem a fonte escrita pode ser tomada tal qual e qual ela se apresenta”. (Idem, p. 200).

E continua afirmando que a coleta de representações por meio da história oral, que é também a história de vida, tornou-se claramente instrumento privilegiado para abrir novos campos de pesquisa.

Neste sentido, são as histórias de vida de lideranças do candomblé no Espírito Santo que estão entre os interesses da pesquisa para essa dissertação, sobretudo analisando os processos sociais como as memórias sobre o candomblé passaram do indizível ou não dito ao dizível. Os estudos sobre o assunto demonstram que o candomblé foi silenciado no Brasil em diferentes momentos históricos: primeiro pela religião oficial (o catolicismo) e pelo Estado no período colonial brasileiro; segundo, pelo Estado ditatorial no Governo de Getúlio Vargas; terceiro, na segunda metade do século XX, pela ditadura militar que imperou de 1964 a 1985. Desse modo, as organizações das comunidades

religiosas de matriz africana e as produções intelectuais sobre as mesmas só irão obter liberdade de expressão a partir do fim desses sistemas políticos ditatoriais e com a promulgação da Constituição Federal de 1988, que assegura os direitos de liberdade religiosa, bem como de reconstrução das memórias, das tradições e das manifestações culturais dos diferentes segmentos étnicos que compõem a sociedade brasileira.

Neste contexto, os integrantes do candomblé defendem e acreditam que são portadores de uma tradição cultural, pois afirmam que constituem nações e comunidades que são herdeiras de tradições religiosas de matriz africana. Por isso, considere importante a observação de Oliveira (2005) sobre a noção de tradições culturais.

“Para ampliar a relação entre identidade, cultura e tradição, cabe tomar outro texto de Barth (1984) que emprega a expressão 'tradições culturais', no sentido de alguma coisa que as pessoas 'herdam, empregam, transformam, acrescentam e transmitem'. As tradições pressupõem a existência de organizações sociais onde são praticadas e transmitidas. O conhecimento, os costumes e os valores distintivos da tradição são adaptados e afirmados na ação, sendo apropriados por atores sociais como elementos de valorização da identidade coletiva. Por isso, na identificação dos componentes da tradição, o foco da análise deve ser as organizações sociais distintas e as identidades coletivas, demonstrando a interconexão entre organização social existente e a forma e conteúdo da tradição, de tal modo que as duas coisas estão refletidas uma na outra" (OLIVEIRA, 2005. p. 5).

Para debater a ideia de tradição, recorrente nos discursos dos entrevistados, utilizei também o conceito de “tradição inventada” de Hobsbawn:

“O termo 'tradição inventada' é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as 'tradições' realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo - às vezes coisa de poucos anos apenas - e se estabeleceram com enorme rapidez. Por 'tradição inventada' entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado” (HOBSBAWN, 1984, p. 1).

No caso do problema em estudo, o candomblé, por ser uma religião iniciática e ritualística e ainda transmitida oralmente, em sua maior parte, toda a sequência dos rituais, forma de se comportar, são tradições inventadas. Todo aparato simbólico é aprendido por meio da repetição e busca raízes históricas na África e no período colonial brasileiro, em especial no período da escravidão africana. Por ter sido muito perseguido, os rituais ficaram cada vez mais secretos, e como é transmitido oralmente, com a morte dos antigos sábios, os saberes relativos aos rituais foram reapropriados e (re)inventados pelas gerações sucessoras que dão continuidade a esse fenômeno religioso.

3. O CANDOMBLÉ E SUAS NAÇÕES NA ESCRITA E NA ORALIDADE

O termo nação, como vem sendo verificado no estudo etnográfico e na literatura sobre o assunto, não se refere à nação no sentido das nações ou Estados Nacionais Modernos, mas à nação no sentido dos agrupamentos africanos etnicamente diferenciados e foram esses agrupamentos que, no Brasil, constituíram o candomblé como religião de matriz africana e, posteriormente, o subdividiu em diferentes nações a partir de suas origens na África. Portanto, a concepção étnica de nação está associada a esses africanos que vieram para o Brasil e aos seus descendentes que criaram o candomblé ao longo do século XIX.

Esses agentes sociais e políticos empreenderam diferentes formas de organização e, desde então, vem se definindo a partir de suas crenças no pertencimento a diversos agrupamentos de origem africana, como nação *angola*, *jeje* e *ketu*.

O termo *comunidade de terreiro*, como vem sendo utilizado pelos integrantes do candomblé, é algo recente e, ao que tudo indica, ocorreu em função dos pleitos dirigidos ao poder público a partir da criação, no ano de 2007, do Decreto 6.040¹⁷, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT). O mesmo Decreto criou a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT). Essa comissão composta por representantes de diversos agrupamentos, entre os quais, representantes das denominadas *comunidades de terreiro*, recebeu a competência de coordenar a implementação da PNPCT. Em seu Artigo 3º, assim define o Decreto os povos e comunidades tradicionais, seus territórios e o desenvolvimento sustentável destinado a eles:

¹⁷ Documento em arquivo eletrônico disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm acesso em 22 de janeiro de 2011.

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os [artigos 231 da Constituição](#) e [68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias](#) e demais regulamentações;

III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.

Como visto acima, a apropriação do termo “comunidade” começa a obter força e desenvolver um sentimento de coesão e homogeneidade entre os *integrantes de terreiros de candomblé* a fim de pleitearem do Governo Federal políticas públicas destinadas aos segmentos sociais e étnicos que constituíram e frequentam essas comunidades e que proporcionem a sustentabilidade ou o desenvolvimento sustentável desses agrupamentos. As reivindicações se concentram também para buscar a regularização fundiária de territórios dessas comunidades religiosas – constituídos pelas *casas de santo* e os terrenos do entorno, bem como pelos lugares de rituais e oferendas - da mesma forma, reivindicam também políticas assistencialistas, como a distribuição de cestas básicas e o patrocínio de eventos organizados, especificamente no caso do Espírito Santo, pelo Conselho dos Sacerdotes das Religiões de Matriz Africana.

Neste sentido, entendo que os agentes do Estado brasileiro podem ter legislado a partir da ideia de comunidade, por entenderem que estavam podando quaisquer possíveis sentimentos de pertencimento a outras nações que não a nação brasileira. Deste modo, a noção de *comunidade de terreiro* vem enquadrar os sentimentos de pertencimento às nações de origem africana a uma única nação, a brasileira.

3.1 – AS NAÇÕES DE CANDOMBLÉ EM ESCRITOS ANTROPOLÓGICOS E SOCIOLOGICOS

Entre os estudiosos do candomblé no Brasil que contribuíram para esta análise, estão Verger (1981, 1992), Bastide (1985), Prandi (2001), Lody (1995), Bárbara (2002) e Lima (1984). Utilizei Prandi (1999) para as análises que envolvem os movimentos ocorridos na década de 80 contra o sincretismo no candomblé.

As reuniões proporcionadas pelas confrarias e irmandades católicas de homens e mulheres pretas em Salvador, conforme escreve Verger (1981), foram usadas por africanos de diferentes etnias e por seus descendentes, como meio de organização do candomblé em nações distintas.

"A instituição de confrarias religiosas, sob a égide da Igreja Católica, separava as etnias africanas. Os pretos de Angola formavam a Venerável Ordem terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, fundada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Os daomeanos (gêges) reuniram-se sob a devoção de Nosso Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo, na Cidade Baixa. Os nagôs, cuja maioria pertencia à nação Kêto, formavam duas irmandades: uma de mulheres, a de Nossa Senhora da Boa Morte; outra reservada aos homens, a de Nosso Senhor dos Martírios. Essa separação por etnias completava o que já havia esboçado a instituição dos batuques do século precedente e permitia aos escravos, libertos ou não, assim reagrupados, praticar juntos novamente, em locais situados fora das igrejas, o culto de seus deuses africanos". (VERGER, 1981, p.28).

A partir da tradição oral, Verger (1981) – um dos maiores expoentes que versa sobre a formação das confrarias e o início das primeiras casas de candomblé na Bahia – escreveu que, por volta de 1830, algumas antigas escravas libertas, originárias da cidade de Ketu e pertencentes à irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé que veio a se chamar *Ìya Omi Àṣe Àirá Intiê*, localizado inicialmente numa casa na ladeira do Berquó, próximo à Igreja da Barroquinha. Na mesma obra, Verger faz uma narrativa acerca da criação do candomblé na Bahia que possui uma série de versões e que variam bastante quando relatam as realizações de três sacerdotisas (ou uma só, conforme outra versão), que eram portadoras dos seguintes títulos honoríficos africanos: *Ialussô Danadana*,

Ianossô Acalá ou *Ianassô Oca*, auxiliada por um certo *Babá Assicá*. Conforme Verger, citado em Costa Lima (1977, p. 198), *Ianassô* é um título honorífico do *Alafin de Oió*, e corresponde a funções religiosas específicas e da maior significação na cultura *yorubá*. É encarregada do culto de Xangô (*Şàngó*), uma das principais divindades do panteão *yourubá* e o orixá (*òrìṣà*) principal do Rei de *Oió*, cidade que foi a sede do último império em terras *yorubá*. *Ialussô Danadana*, segundo constatou Verger (idem), voltou à África e lá morreu. Ela teria viajado com Marcelina Silva, a qual não se sabe se era filha legítima ou espiritual da primeira ou uma prima. Deram-lhe o nome de *Obatossí*. Com Marcelina viajou também sua filha Madalena, que por sua vez, teve duas crianças na África e voltou ao Brasil grávida de uma terceira, Claudiana que veio a ser a mãe de outra ilustre sacerdotisa da Bahia, Mãe Senhora, Oxum Muiuí. De volta com *Ianassô* e *Obatossí* chegou também um africano chamado *Bangboxê*, que no Brasil recebeu o nome de Rodolfo Martins de Andrade (Essa *Obitikô*). O terreiro situado, quando de sua fundação, por trás da barroquinha mudou-se diversas vezes e, após haver passado pelo Calabar na Baixa de São Lázaro, instalou-se sob o nome de *Ilê Iyanassô* na que formaram, mudando-se várias vezes até se estabelecer na Avenida Vasco da Gama, com o nome de *Ilê Ianossô*, ou como é mais conhecido como Casa Branca do Engenho Velho na Bahia, onde ainda se encontra.

“... E é provável que uma escrava (embora emancipada) que fundou uma organização hierárquica e que tinha posição tão elevada como a responsável pelos cultos do orixá no palácio do rei de *Oió* tenha contribuído para impor ao candomblé a influência das mulheres”. (VERGER, 1992, p.14)

Segundo Bárbara (2002, p. 25), “dentre as diferentes tradições orais na Bahia, a tradição do terreiro do Gantois, fundado em 1847, conta que a primeira mãe de santo, teria sido *la Acalá* (distinta de *Ianassô*) e a segunda, *Ianassô Oca* (e não *Acalá*).” Verger (1981) escreve ainda que com a morte de Marcelina (*Obatossí*), Maria Júlia Figueiredo foi escolhida a nova mãe de santo, que passou a ser chamada de “*Omoniquê*”. A sucessão provocou a saída de uma sacerdotisa insatisfeita com a escolha, que depois fundou o *la Omi Axé lamassê*, no alto do Gantois, no bairro da Federação. Outra dissidência, ocorrida na sucessão seguinte, deu origem ao *Axé Opô Afonjá*, pelas mãos de

Aninha *Obabií* e de Joaquim Vieira. Em 1910, depois de temporariamente instalado no bairro do Camarão, esse terreiro mudou-se para o bairro do Rio Vermelho.

Para outras referências nos estudos sobre o surgimento de *casas de candomblé* no Brasil e sobre o papel das lideranças nessas casas, me apoio no trabalho de Bárbara (2002), que tomou como *lócus* de pesquisa o *terreiro do Axé Opô Afonjá* na Bahia e como fonte etnográfica para o assunto os trabalhos de Verger. Esse trabalho torna possível uma análise comparativa com outras casas de candomblé, a fim de melhor interpretar a identidade dos membros das comunidades a ser estudadas.

“No Brasil, os escravizados e as africanas emancipadas se utilizaram da possibilidade de formar confrarias católicas, que eram divididas segundo as diferentes etnias, e que vieram a possibilitar a reorganização dos antigos cultos africanos e a sobrevivência da memória dos ancestrais.” (BÁRBARA, 2002, p. 24).

Verifico no trabalho de Bárbara (*idem*), que a liderança das mulheres teve um papel fundamental para que as casas de santo formassem uma grande rede de solidariedade social hierárquica e o candomblé se consolidasse como uma religião de matriz africana, onde a liderança feminina é um sinal diacrítico diferenciador dessas formas de organização em relação às religiões cristãs, predominantemente lideradas por homens.

“Mãe Stella, a atual mãe de santo do Axé Opô Afonjá, como as mães de santo precedentes caracteriza-se por grande capacidade e firmeza na liderança. Desde o começo, manteve a renomada postura política em prol da legitimação do candomblé na sociedade brasileira”. (*Idem*, p.32).

Após o histórico acima sobre a criação das *casas de candomblé* na Bahia, o trabalho busca entender a relação dessas casas com a composição das nações africanas e suas influências nessa formação. É verificado que, na fala da maioria dos integrantes do candomblé, a ideia de nação é mais usual em detrimento de *comunidades de terreiros*, que é o termo mais utilizado nos pleitos oficiais, designados, pelo Estado brasileiro, de comunidades.

A fim de pensar como essa nomenclatura foi produzida, existem duas correntes de pensamento acerca da concepção de nação no candomblé: uma defendida

por um modelo convencional, que entende as nações originalmente como “nações políticas” e que com o tempo perdeu essa conotação para se transformar em um conceito teológico (LIMA, 1994); e a segunda concepção entende as nações como um resultado do contato dos ex-escravizados retornados à África, pensada como um resultado do transnacionalismo.

A nação para os antigos africanos da Bahia, como observou Lima (1994) em relação à versão convencional, obteve uma conotação mais religiosa.

“... a nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. *Nação* passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia estes sim, fundados por africanos *angolas, congos, jejes, nagôs*, - sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e a mudança nos tempos. Esse processo, entretanto, não eliminou de todo a consciência histórica de muitos descendentes de africanos, que conhecem bem suas origens étnicas a ponto de serem capazes de discorrer - os velhos informantes iletrados - sobre a situação política e geográfica da terra de seus antepassados ao tempo da escravidão quando a nação política africana se confunde com a nação religiosa dos candomblés e existe uma ponderável tradição histórica que justifique o fenômeno, o sentimento etnocêntrico se acentua, os padrões se cristalizam mais e, portanto, se modificam menos. E isto também concorre para a explicação da predominância regional de certos sistemas de ritos nos candomblés da Bahia”. (LIMA, 1984, p. 77).

Lima (1984) sintetiza que a origem dos escravizados e de seus descendentes que criaram o candomblé remonta a esse lugar de memória na África, a localidade de onde vieram os principais grupos africanos e que atualmente essa divisão em nações ocorre em âmbito religioso, ocorrendo diferenças nas manifestações rituais de uma nação para outra. Da mesma forma, Prandi (2001) empreende uma análise sintética, mas criteriosa, sobre a organização do candomblé fazendo referências às nações de origem de seus integrantes na África.

“O candomblé iorubá, ou jeje-nagô, como costuma ser designado, congregou, desde o início, aspectos culturais originários de diferentes cidades iorubanas, originando-se aqui diferentes ritos, ou nações de candomblé, predominando em cada nação tradições das cidades ou região que acabou lhe emprestando o nome: queto, ijexá, efã. Esse candomblé baiano, que proliferou por todo o Brasil, tem sua contrapartida em Pernambuco, onde é denominado xangô, sendo a nação egba sua principal manifestação, e no Rio Grande do Sul, onde é chamado batuque, com sua nação oió-ijexá. Outra variante iorubá

está fortemente influenciada pela religião dos voduns daomeanos, é o tambor de mina-nagô do Maranhão. Além dos candomblés iorubás, há os de origem banto, especialmente os denominados candomblés angola e congo, e aqueles de origem marcadamente fon, como o jeje-mahim baiano e o jeje-daomeano do tambor de mina maranhense”. (PRANDI, 2001, p. 44).

O autor supracitado subdivide as nações, e como elas se distribuíram em diversas localidades brasileiras, em especial no Nordeste. Dessa forma, para compreender o processo de formação das identidades afro-brasileiras das comunidades de terreiro, é fundamental recorrer ao emprego que fazem de expressões como *Angola*, *Jeje* e *Ketu* para se diferenciarem entre si, sobretudo porque todos esses termos remetem a uma origem ou a um passado africano, mesmo que a uma África imaginada. As casas de candomblé são classificadas de acordo com essa origem, e seus rituais, crenças e culto às suas divindades diferem de um grupo para o outro, considerando que existem traços comuns entre as *nações*. Neste sentido, para ilustrar esses traços comuns a partir de meu trabalho de campo, verifico que alguns orixás, que no passado eram cultuados especificamente em uma determinada *nação*, com o passar do tempo, em um processo de hibridização entre as *nações do candomblé*, passaram a ser cultuados por outras. Verifico que nas festas das casas filiadas a uma determinada *nação*, algumas cantigas, que no passado eram entoadas especificamente em uma *nação* específica, passam agora a ser entoadas em casas de diversas *nações* para receber as divindades e dar o *rum*, isto é, momentos ritualísticos onde o *orixá* dança e faz as reconstituições míticas.

Em seu artigo sobre o conceito de *nação* nos candomblés da Bahia, Lima (1984) buscou demonstrar como ocorreu a apropriação desse termo e suas divisões em uma síntese onde os autores que melhor estudaram o candomblé da Bahia - seguidores da teoria de Nina Rodrigues - são unânimes em ressaltar a predominância dos modelos *nagôs* e *Djeje* (*jejes*) das casas de santo, contrastando-os com os candomblés das *nações Congo*, *Angola* e *Caboclo*. O próprio Nina Rodrigues, que fez suas pesquisas numa casa *nagô* – o candomblé do Gantois - onde conheceu duas de suas antigas mães de santo, a fundadora Maria Júlia da Conceição Nazaré e sua sobrinha e sucessora, Pulcheria – atribuía ao candomblé uma origem unicamente *yorubá-nagô*. Depois de um tempo, conforme escreve Lima (*idem*), Nina Rodrigues teria

revisto sua teoria sobre a origem do candomblé da Bahia, quando tomou conhecimento da obra do Coronel Ellis e de como as teogonias daomeanas teriam sido influenciadas pelos sistemas de crenças de seus vizinhos *yorubás*. Assim escreveu Nina Rodrigues:

“Uma vez reunidos no Brasil e dominando a língua nagô, naturalmente jejes, txis e guns adotaram imediatamente as crenças e cultos yorubanas. E como depois da yorubana, é a mitologia jeje a mais complexa e elevada, antes se deve dizer que uma mitologia jeje-nagô, do que puramente nagô, prevalece no Brasil”.

Ele desconhecia *candomblés Congos e Angolas* que certamente havia na Bahia de seu tempo. Coube a Edson Carneiro chamar a atenção para a existência de candomblés organizados dos grupos de *língua banto*. De todo modo, Nina Rodrigues entendeu e expressou, embora dentro de sua terminologia marcada pelas teorias evolucionistas e difusionistas vigentes na sua época, aquilo que mais tarde a antropologia viria a chamar de fenômeno aculturativo. A expressão *jeje-nagô*, por ele posta em uso, define muito bem esse processo cultural e os autores que lhe seguiram o caminho apenas retomaram por vezes surpreendentes instituições, dentro de uma linha metodológica mais segura. Esses autores têm ressaltado o fato de que, já na África, havia o que costumam chamar de “sincretismo religioso” entre os *nagôs* e os *jejes*.

Em seu artigo, Lima (1984) resalta ainda as influências religiosas entre os diferentes povos vizinhos africanos em função das guerras, dos prisioneiros provenientes delas, e dos casamentos com as mulheres aprisionadas nessas guerras. Em decorrência desses contatos, não apenas a religião, mas também os sistemas familiares e a tecnologia foram mutuamente influenciados pelas longas guerras entre os *yorubá* do oeste e os *fõ* do leste durante os séculos XVIII e XIX. Segundo o mesmo autor, mais do que os períodos de guerras, foram os anos pacíficos de convivência e de comércio vicinal que permitiram os fenômenos das trocas e influências culturais mútuas. O autor acrescenta ao comércio, as alianças dinásticas entre chefes de nações, que possibilitaram os casamentos de reis com esposas estrangeiras e estas trouxeram suas crenças

e seus ritos para uma nova terra e ali, por seu poder e *status* de esposas de reis, os impuseram.

Na análise de Lima (1984), no início do século XIX, o processo “aculturativo” entre os *nagôs* e *jejes* deve ter se acentuado na Bahia, dada a participação de líderes religiosos das duas tradições em movimentos de resistência antiescravista. Os *candomblés* eram, no começo do século XIX, centros de reunião dos *nagôs* mais ou menos islamizados que aqui viviam, como *jejes*, *hauçás*, *gruncis*, *tapas* e os descendentes dos *congós* e *angolas* que há muito não eram trazidos da Costa. A expressão *jeje-nagô*, portanto, deve ser entendida, neste trabalho, como significativa do tipo de cultos religiosos organizados na Bahia principalmente sobre padrões culturais originários dos grupos *nagô-yorubá* e *jeje-fô*. A organização dos *candomblés jejes-nagôs* mostram, por exemplo, que a terminologia usual da estratificação dos grupos de iniciação é basicamente *jeje*. Numa breve tentativa de revisão do assunto tão discutido, importa muito considerar a questão da ênfase na participação no processo, vez que existem terreiros *jeje-nagôs* que são predominantemente *nagôs*, isto é, em que as divindades do culto e a língua dos cânticos são marcadamente *yorubás*, mas que apresentam também importantes elementos estruturais da cultura *jeje*; como o contrário também ocorre, casas de santo acentuadamente *jejes*, mostrando, sobretudo no ritual e na tecnologia subsidiária do cerimonial, indiscutíveis traços da cultura *yorubá*. Não se pode ignorar, no processo *jeje-nagô*, a contribuição de outros grupos étnicos de *Angola e do Congo*. Sobre o termo *jeje*, acrescenta Lima (1984):

“Sobre o termo *jeje*, se refere aos grupos étnicos do Baixo Daomé – especialmente os *fô* e *gu*. Uma vasta literatura de viajantes, missionários e administradores coloniais desde o século XVIII abona a forma *jeje*, em suas várias transições, e os lingüistas e historiadores desde o século XIX reconhecem o termo como referente aos daomeanos meridionais. O etnónimo tem sugerido diversas etimologias. Preferimos aceitar a que o faria originar-se do *iorubá àjéji* (Pron. *adjêjí*) e que significa “estrangeiro”. O mais antigo que se conhece na sua dimensão anota muitos arcaísmos do *iorubá* ainda hoje conhecidos na Bahia pelo povo-de-santo. Os habitantes *iorubás* do Baixo Daomé, na região em que hoje se situa a capital da República do Daomé, Porto-Novo, chamada ainda hoje pelos *iorubás* ou *nagôs* em sua língua, de *Ajase* (*Adjaxé*), ali estabelecidos desde os princípios do século XVIII, chamavam de *ajeji*, portanto, de estrangeiros, forasteiros, - ou *jeji* na forma usualmente apocopada - aos invasores *fô* vindos do leste, (...) com o sentido próprio do termo: forasteiro, estrangeiro. Ficaram os *fô* de Porto-Novo com esse apelido, a principio restritivo e mais tarde aceito pelos próprios

descendentes daqueles primeiros "estrangeiros", que, na sua maioria (...) ignoram a possível conotação derogatória". (LIMA, 1984, p.72).

Lima (1984) continua comparando a palavra *jeje* nas suas diversas transcrições, conhecida desde os fins do século XVIII. Os habitantes de Porto-Novo de origem *fô*, são eles próprios, chamados de *Gun*, (ou *Goun* ou *Gounou* na transcrição francesa). Verger (1981) sugere outra etimologia para a palavra, fazendo-a originar-se do termo *adja*, nome de grupos étnicos do leste do Daomé; mas dificilmente, de um ponto de vista linguístico, a palavra *adja* (que se pronuncia *adjá*) se mudaria em *jeje*, tanto mais que os dois termos são abonados, com os significados diversos que possuem, contemporaneamente. Deve-se lembrar que é muito comum entre os grupos étnicos da África Ocidental, dar aos vizinhos, aliás nem sempre pacíficos nos anos do tráfico de escravos, epítetos pejorativos, alguns mesmo extremamente insultuosos. Esses comentários levam à palavra *nagô*, que seria também originada de um antigo apelido pejorativo que os *yorubás* fronteiriços do Daomé receberam dos *fôs*. O verbete correspondente da pesquisa referida embora não tão documentado, de um ponto de vista linguístico, como o anterior, menciona uma curiosa etimologia popular, por Lima (1984) anotado no Daomé, em 1963. Os grupos étnicos de fala *yorubá*, que vieram para o Brasil, eram geralmente chamados de *nagôs*. Pesquisas etnológicas e historiográficas têm mostrado a diversidade desses grupos, de que nos ficaram os etnônimos mais correntes, *Oió*, *Ketu*, *Ijexá*, *Egbabo*, em documentos de tráfico e registro de venda de escravos, nascimento e morte. Na linguagem de *candomblé*, entretanto, os termos *nagô* e *ijexá* são os mais correntes. Este último, associado ao ritmo de um toque especial de atabaques para os *orixás* cultuados entre os *ijexás* da Nigéria Ocidental, como *Oxum*, *Ogum*, *Obatalá*, *Logum-Edé* etc. Um velho e respeitado pai-de-santo da Bahia, Eduardo Mangabeira, é mais conhecido pelo seu apelido, que é o nome da terra de seus pais: Eduardo *Ijexá*. A palavra *nagô*, usada na Bahia desde o fim do século XVIII, é ouvida correntemente no Daomé para denominar os *yorubás* de qualquer procedência. *Anago*, *Nago* ou *nagonu* (*Anagô*, *nagô* ou *anagonu*) são formas com que eles os *yorubás* são conhecidos. Buscando a etimologia do termo, no Daomé, Lima (1984) quase sempre encontrou definições ostensivas para o mesmo, como: "o nome que

aqui se dá ao povo de fala *yorubá*". Os que falam *yorubá* no Daomé e também na Nigéria, especialmente em Egbabo, região fronteira das cidades *nagôs* do Daomé. O autor continua dizendo que ouviu de seus informantes de língua *fõ*, uma etimologia que lhe parecia bem aceita entre os *jejes*. O informante de Lima (1984), nesse caso, era uma pessoa instruída, *évolué* como se chamam os daomeanos que fizeram estudos fora do país, especialmente na França, mas naturalmente - ou infelizmente para o pesquisador - dotado de um grande sentimento etnocêntrico. Consultando-o sobre o que ele ouvira a respeito da etimologia de *nagô* ou *anagô* que lhe haviam frequentemente informado significar "sujos" e "piolhentos", pois os iorubás, quando chegaram de Egbabo, fugindo das guerras inter-tribais, "vinham esfarrapados, cheios de piolhos, famintos e doentes". Daí o antigo apelido de *anagô*, em *fõ*, que significaria "piolhento". Como quer que seja a palavra certamente se modificou semanticamente a ponto de perder essa suposta conotação, pois que é usada, atualmente, no Daomé e mesmo na Nigéria - pelos próprios iorubás e ao chegar ao Brasil com os *jejes*, já perdera o suposto significado ofensivo, vez que os *yorubás* da Bahia eram chamados e se chamavam a si mesmos de *nagôs*. Sobre as fusões das nações de *candomblé*, não aceitas pelos nativos, resume o mesmo autor:

"Os etnólogos falam de *jeje-nagô* e justificam a expressão, ou, pelo menos a explicam. Mas o povo-de-santo reconhece diversamente a situação sincrética que, para eles, significa apenas uma outra *nação de candomblé*, onde os elementos teogônicos dos orixás *nagôs* se mesclassem e se confundissem com os *voduns* das crenças *jejes*. Mas as grandes casas chamadas de *jeje-nagôs* em termos taxionômicos e descritivos, se dizem, elas próprias, ou apenas *jejes*, ou somente *nagôs*. Exatamente como faziam os *candomblés* tradicionais de Congo e como o terreiro Manço Bundunquenque, dos falecidos pais-de-santo Bernardino do Bate-Folhas e Bandanguaime é, sabidamente, "uma casa de Angola". Esses terreiros mantêm, contudo, apesar dos mútuos empréstimos ostensivos e das influências perceptíveis no ritual como na linguagem, os padrões mais característicos e distintivos de suas culturas formadoras, como uma espécie de arquétipo da perdida totalidade ontológica original. Esses padrões dominantes são como a linha mestra num processo multilinear de evolução, aceitando ou rejeitando inovações; adaptando-se a circunstância global; assimilando os empréstimos e adotando as invenções - mas retendo sempre a marca reveladora de sua origem, em meio a integração e à mudança. Daí a falecida ialorixá Aninha, poder afirmar, com orgulho: "Minha seita *nagô* é puro". E dizia isto no sentido de que a *nação* de sua seita, de seu

terreiro, e que eram os padrões religiosos em que ela, desde menina, se formara, era nagô. Ai se deve entender *nação-de-santo*, *nação-de-candomblé*. Porque, no caso de Aninha, ela mesma era e se sabia, etnicamente, descendente de africanos gruncis, um povo que ainda hoje habita as savanas do norte de Gana e ao sul do Alto-Volta e que nenhuma relação étnica ou histórica que tinha com os iorubás até o tráfico negreiro. Do mesmo modo que a mãe-de-santo do antigo terreiro jeje do Bogum, terreiro importante ao ponto de dar, como o do Gantois, seu nome a todo o bairro em que se situa - falando da história de sua casa, diz: "Tiana Jeje, mãe-pequena daqui antes da finada Emiliana, tinha marca da tribo no rosto. Tiana veio do tempo de meu pai-de-santo. No tempo em que fiz o santo ainda foi com africano na casa. Já a finada Emiliana era crioula". E continua, saudosista: "A primeira mãe-de-santo era Ludovina, que era africana. Os terreiros de jeje já acabaram tudo, Carabetã, Campina de Bosquejã, Agomenã tudo..." (LIMA, 1984, p. 72).

Essa divisão e as genealogias das *nações de candomblé* serão analisadas no capítulo 4, a partir de entrevistas com *lideranças religiosas do candomblé*, na Região Metropolitana da Grande Vitória, no Estado Espírito Santo. Por enquanto, cabe apenas observar que a demarcação das fronteiras religiosas entre as *nações de candomblé* passa por um processo organizativo empreendido pelas lideranças religiosas e a busca por símbolos e tradições africanas estão associadas a uma visão afirmativa de "autenticidade", visto que o candomblé se define como uma religião de matriz africana.

A segunda concepção dos estudos sobre as nações do candomblé defende que tais nações resultaram dos contatos transnacionais dos ex-escravizados retornados à África. Em uma crítica a visão de Lima (1984), Matory (1999) analisa a formação da *nação jeje* e outras nações religiosas transnacionais denominadas afro-cubana e afro-brasileira, e trabalhou com dados coletados a partir dos templos e dos ritmos de tambores sagrados em Cuba, no Brasil e no Haiti. O mesmo autor analisou também dados coletados com pequenos grupos influentes de afro-brasileiros, afro-cubanos, negros norte-americanos e serra leoninos que "voltaram para casa", especificamente para o Golfo da Guiné. Na África, esses grupos se afirmavam como parte das nações nativas, demarcando unidades territoriais, políticas ou linguísticas. Mas a verdade é que essa afirmação ficava um tanto imprecisa, visto que muitos deles não haviam nascido no Golfo da Guiné, e tampouco na África, e nem todos tiveram ancestrais nos lugares para

onde “regressaram”. Os *retornados* tiveram de imaginar, por meio de uma construção seletiva e criativa, a história de onde e do que era sua “casa” ou “lar”.

O autor afirma que a imaginação a respeito dos limites das nações dispersas e da casa gerou muitas vezes novas identidades étnicas e nacionais na África. E entende que essa nacionalidade transoceânica subsiste, nem mais nem menos do que a nação territorial, nas formas de imaginação que formaram ambos os tipos de nação durante os dois séculos anteriores. Por isso, Matory (idem) defende que a questão da nação foi construída pelos que retomaram à terra de origem imaginada, e tiveram que reconstruir esse local de origem. Esse é um debate, o da imaginação, que passa pela formação das nações, não apenas das africanas, mas também das nações americanas e europeias.

“A história do termo 'nação' não começou com o tráfico de escravos nem sequer com a formação da nação territorial, que, segundo Benedict Anderson (1991[1983]), ocorreu no final do século XVIII. Desde muitos séculos, 'nação' e seus cognatos nas línguas europeias têm o sentido de um grupo de pessoas ligadas nitidamente pela ascendência, língua ou história compartilhadas a ponto de formarem um povo distinto. O que nos interessa especificamente neste artigo é a emergência em paralelo de dois usos rivais do termo, os dois coincidindo com a colonização europeia das Américas. Modificando a tese de Anderson, argumento que a nação territorial nas Américas emergiu não de um diálogo isolado com a Europa, mas também de um diálogo com as nações *transatlânticas* e supraterritoriais geradas pela colonização africana desses continentes. E, ao contrário da tese de Appadurai (1996), tais unidades supraterritoriais prefiguram não o fim, mas o começo da nação territorial. De fato, o diálogo com a nação diaspórica forma a base da nação territorial americana, africana e europeia” (MATORY, 1999, p. 59).

A partir do conceito de transnacionalismo, Matory (idem) defende que a ideia de nação é resultado do contato e do diálogo entre as nações africanas e as nações territoriais americanas e europeias. Essas nações podem ressurgir movidas pelas relações políticas advindas dos contatos transnacionais, sobretudo quando se trata de uma nação de *candomblé* como a *jeje*.

“Segundo informações, no final do século XIX, a nação jeje na Bahia havia sofrido uma baixa tão grande que ela quase se extinguiu. Conforme Nina Rodrigues, nenhum canto ou irmandade jeje e pouquíssimos jejes (auto-identificados como tais) lá existiam naquela época (Rodrigues 1945[1905]:179-180). Contudo, algo aconteceu para ressuscitar essa nação, naquele estado, ainda antes dos anos 30, quando numerosos terreiros jejes floresceram. A minha hipótese é que a posição de destaque simbólico dada à identidade étnica “djedji” pelos franceses no Daomé colonial no começo do século XX, desempenhou um papel importante na ressurreição e renovação da nação jeje baiana”. (MATORY, 1999,, p. 66).

O autor conclui seu artigo acirrando esse debate, pois segundo ele, no passado os estudiosos como antropólogos e historiadores tenderam a supor que os cativos africanos nas Américas se originaram de grupos étnicos africanos cujas culturas preexistentes “sobreviveram” na diáspora até elas desaparecerem aos poucos pelo processo de assimilação. Segundo a tese de Martory (1999, p. 70), é o contrário, ele entende que alguns dos grupos africanos e afro-americanos mais importantes são transatlânticos na sua gênese. Embora supostamente primordiais certos grupos étnicos na África não teriam existido senão pelos esforços dos regressados da diáspora. O grupo étnico jeje é um desses casos que estende a duração do fenômeno cultural e politicamente transformador, que é atualmente chamado de “transnacionalismo”. Não menos importante, este caso demonstra que tais unidades sociopolíticas não prefiguram a morte do Estado-nação, ao contrário, acompanharam a sua subida e continuam constituindo-o dialeticamente. Parece ao autor que as nações americanas emergentes nos últimos dois séculos (e, de certo modo, todas as nações) se caracterizam menos pela constante imaginação de uma comunidade fraternal e territorialmente limitada de cidadãos iguais, do que pela alternância estratégica entre discursos de *indigenismo* e *diasporismo* — cada um acarretando as suas próprias construções coletivas de comunidade por meio de memória, ritual e texto. Nesse sentido, o seu ensaio não pretende simplesmente demonstrar a *agency* dos afro-americanos no diálogo que, simultaneamente, conformou a nação territorial americana e uma gama de suas alternativas poderosas, mas, sobretudo, ilustrar os discursos ideológicos contrários — o indigenista e o diaspórico — que têm conformado a própria nação territorial desde o seu começo. Desse ponto de vista, é difícil endossar o

consenso crescente de que o transnacionalismo prognostica a morte do Estado-nação. Os discursos e a realidade de dispersão e do comércio internacional têm sido, há muito, a fonte vital e um princípio lógico que constitui o Estado-nação americano. Há numerosos exemplos de nações territoriais que exploram e se aproveitam dos impostos de populações imigrantes e itinerantes. Todas as nações territoriais negociam com o capital internacional. Todas negociam com nações e impérios militarmente mais poderosos. Elas invocam signos culturais e linguísticos de sua identificação com uma ou outra “grande” nação. Mesmo no auge da sua soberania e integridade territorial, nenhuma nação escapou a tais interações transnacionais. Assim, a nação territorial é constituída por elas.

Em 2006, foi publicada uma obra intitulada: *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*, produzida por Luis Nicolau Parés que destaca uma interpretação diferente das demais apresentadas, entende que o processo de formação *das nações de candomblé* no Brasil não tenha sido resultado de uma ação unilateral, pois segundo o mesmo os traficantes usaram denominações étnicas ou de identidade coletiva que vigorava na África, mas que aos poucos, foram expandindo a sua abrangência semântica para designar uma pluralidade de grupos anteriormente diferenciados, como exemplo cita os *jeje* e *nagô*. Entende que generalizações ocorrem, pois esses povos compartilhavam uma série de componentes culturais, como língua, hábitos e costumes. E que com o tempo os falantes de *yorubá* assimilaram a denominação externa dos povos do Daomé, e depois de retirar o sentido pejorativo inicial passaram a se autodenominar assim (como no caso dos índios no Brasil, por exemplo). E os traficantes apropriaram-se do uso local dos daomeanos do termo *nagô*, e assim foi transferido para o Brasil, mantendo a dimensão genérica e inclusiva estabelecida pelos mesmos.

Ainda, segundo o mesmo autor:

“Para analisar esse tipo de processo [...], que tenta distinguir entre denominações ‘internas’ utilizadas pelos membros de um determinado grupo para identificar-se, e denominações ‘externas’, utilizadas, seja pelos africanos ou escravocratas europeus, para designar uma *pluralidade* de grupos inicialmente heterogêneos. Para o primeiro caso, poderíamos utilizar a expressão ‘etnômio’ ou simplesmente ‘denominação étnica; para o segundo caso poderíamos utilizar a expressão ‘denominação metaétnica’, que segundo o

pesquisador cubano Jesús Guanche Pérez, seria a denominação externa utilizada para assinalar um conjunto de grupos étnicos relativamente vizinhos, com uma comunidade de traços linguísticos e culturais, com certa estabilidade territorial e, no contexto do escravismo, embarcados nos mesmos portos”. (Parés, 2006, p. 25-26).

Em síntese, para Parés (idem, p. 27) a “formação de nações africanas no Brasil é aqui entendido especialmente como resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre diversos grupos englobados sob várias denominações metaétnicas”.

Não é a intenção nesse trabalho refletir sobre qual é a interpretação que está mais próxima à realidade estudada, mas é apresentá-las com o objetivo de pensar essas interações no campo religioso do candomblé no Brasil e, especialmente, no Espírito Santo. A questão das autodenominações é marcante no candomblé brasileiro. O livro citado acima se aproxima do que apresentamos, pois utiliza a mesma bibliografia sobre teorias da etnicidade e autores que se debruçaram sobre as *nações de candomblé*.

No que se refere à importância de legitimar as tradições no meio religioso, Silva (2006) destaca o prestígio da linguagem científica neste meio. Segundo o autor, a partir da década de 30 do século XX, a relação entre lideranças religiosas do candomblé e antropólogos foi se tecendo como uma aliança de proteção, visto que naquele momento histórico e no regime político vigente, os integrantes do candomblé enfrentavam situações de discriminação muito mais acentuadas que na atualidade. Neste contexto, o autor observa que foram criados laços de reciprocidade e mútua legitimação, pois se por um lado os líderes e as nações do candomblé eram legitimados, ao mesmo tempo, os especialistas legitimavam seus estudos tendo acesso a informações mais precisas. No entanto, conforme escreve Silva (idem, p. 148), considerando os frequentes embates entre as tradições rituais, apesar da legitimação proporcionada pelo trabalho acadêmico, torna-se difícil definir que um terreiro seja mais "sério" ou "verdadeiro" que outros. "De qualquer forma, as relações de mútua dependência entre acadêmicos e religiosos permanece até hoje [...]". (SILVA, 2006, p. 148).

Dando sequência a mesma argumentação, Silva (idem) afirma que os estudos etnográficos podem construir e legitimar tradições, sendo esse "poder" melhor percebido por aqueles sacerdotes que praticam modalidades de ritos diferentes daqueles já bastante estudados na clássica literatura etnográfica (como o candomblé *jejê-nagô*). Esses sacerdotes, geralmente, se encontram em regiões ou estados distantes de Salvador e Recife, cidades que a literatura clássica frequentemente se refere como berços do candomblé no Brasil, e demandam estudos etnográficos que legitimem as tradições religiosas afro-brasileiras nessas regiões e estados.

"A demanda dos religiosos por etnografias que se reportem a tradições pouco estudadas pelos antropólogos e a busca por temas de pesquisa não demarcados na academia tem produzido ultimamente algumas transformações no desenvolvimento dos estudos afro-brasileiros". (SILVA, 2006, p. 150).

Silva (idem) também observa que existem consequências no poder que as etnografias produzem, pois, a maioria dos antropólogos "tem consciência de que as etnografias de algum modo interferem na dinâmica das tradições, contra ou a favor da vontade de quem as produz".

Ao analisar o papel do antropólogo na construção ou legitimação das tradições, Silva (idem) observa que devemos ter em mente que as tradições nunca possuem uma autoria única, principalmente quando se trata de tradições religiosas proveniente de tantas origens e compartilhadas por inúmeros segmentos da população. Por isso, essa questão tem sido uma das maiores inquietações no andamento deste estudo no momento da seleção dos entrevistados, em procurar representar cada uma das nações mais numerosas do candomblé no estado do Espírito Santo, tendo o cuidado de descrever e analisar todas elas sem hierarquizá-las, como farei no capítulo quatro.

Pierucci (2006) analisando os dados do Censo de 2000, observa que há uma queda considerável das pessoas que se declaram negras e pardas adeptas de religiões de matriz africana, onde perfazem 47,2%, pois tem crescido o número delas nas igrejas evangélicas e, por outro lado, aumentou o percentual de

pessoas declaradas brancas na constituição do chamado *povo de santo*, onde somam 51,2% do total dos adeptos.

Recorrendo a Prandi (1996), Pierucci (idem) afirma que mesmo os candomblés mais “africanizados” já se comportam como religiões *universais*, “sem reserva de mercado de natureza étnica ou racial”. O mesmo autor defende a ideia de um candomblé atual sem etnicidade, que se difundiu pelas grandes cidades brasileiras na segunda metade do século XX e que já não é vivido e transmitido como “uma religião de preservação do patrimônio cultural específico do negro”. Embora tenha ocorrido a passagem do candomblé de uma religião étnica para universal, ali, diferentemente da umbanda, 56,8% é a proporção de pretos mais pardos (23,9% e 32,9%, respectivamente). O candomblé, onde 40% são brancos (um contingente minoritário, mas numeroso), embora mantenha a antiga imagem de reduto religioso de negros, o número de brancos é grande o suficiente para desconstruir demograficamente essa imagem. Entretanto, continua a ser o portador coletivo de um passado africano que, paradoxalmente, não é mais o passado real de parte de seus adeptos individualmente tomados, ainda que todos, em religião, sejam africanizados. Neste sentido, os brancos no candomblé não celebram sua pertença primordial a uma etnicidade africana. Sua identidade “africana” é na verdade “africanizada” pela fé, que como diria Weber, “puramente religiosa” a qual por isso deixou de ser co-extensiva à identidade étnica real dos 40% de seguidores brancos do candomblé.

Pierucci faz uma comparação com as igrejas evangélicas, onde o número de negros declarados é mais expressivo, realizando uma reflexão acerca de as religiões de salvação individual e observa que elas dissolvem os laços das religiões anteriores de seus adeptos.

“Eis uma forma de religião especialmente disruptiva, efetivamente destrutiva. Disruptiva e predatória, extrativista. E de fato, uma religião de salvação individual só se apruma num primeiro momento por via extrativa: extrai sistematicamente os membros das outras coletividades, das quais, antes de ouvir a ‘boa nova’ que interpela à apostasia, eles se pensavam estrutural e inercialmente como parte e parcela. Mas não, religião de conversão não tem a menor consideração. Destaca partes e desata nós, despedaça relações sociais herdadas e desmembra coletividades já constituídas. Congregacionista, ‘con-grega’ indivíduos que ela própria

'des(a)grega' de outras greis, por secessão ou abdução, indivíduos que ela recruta desenraizando, desterritorializando-os de seus assentamentos convencionais, desviando-os de suas rotas convencionais, desqualificando sistematicamente outros sistemas religiosos de crença e vida prática, criticando ou condenando sem pedir licença outras condutas de vida e pautas de comportamento, religiosas ou não, coletivas ou não, significativas ou não". (grifo meu p.122)

A partir de Weber, afirmam que está deflagrada uma competição dos “novos laços” de fraternidade puramente religiosa entre “irmãos de fé” com os “antigos laços” - que são de fraternidade entre irmãos de sangue, de cor, de localidade, de pátria; ou de uma religião herdada, nativa, agora depreciada. Os vínculos que precisam ser cortados, incluindo-se aí os simbólicos, são os de pertença para trás, o que leva a uma atitude iconoclasta; converter-se, afinal, é trocar de religião, e isso às vezes pede algum iconoclasmo.

No Espírito Santo, além de as religiões de matriz africana aparecer de forma inexpressiva no Censo de 2010, observei a presença de um percentual bem elevado de brancos e pardos nos terreiros de candomblé, onde o sentimento de pertencimento está relacionado às religiões de matriz africana, seja o candomblé ou a umbanda, e muito pouco na pertença étnica. O mesmo Censo apresenta também o crescimento das igrejas evangélicas, onde verifiquei a partir da observação direta no decorrer da pesquisa, um alto percentual da população negra em igrejas neopentecostais. Essas igrejas, segundo os relatos dos entrevistados, são as que mais perseguem os adeptos do candomblé no mesmo estado.

O subcapítulo a seguir traz um pequeno histórico sobre o candomblé no Espírito Santo e demonstra o seu crescimento da década de 90 (1992) para os dias atuais e suas antigas e novas qualificações.

3.2 – O CANDOMBLÉ NO ESPÍRITO SANTO: DADOS HISTORIOGRÁFICOS E MEMÓRIAS

Esse capítulo foi escrito a partir de dados advindos de historiografias e etnografias realizadas em *casas de candomblé* na Grande Vitória, no estado Espírito Santo. A principal fonte foi o livro "Candomblé e Umbanda no Espírito Santo" do historiador Cleber Maciel e menções sobre o candomblé no mesmo estado feitas por Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Roger Bastide. E seguido de dados etnográficos obtidos pelas entrevistas dos meus interlocutores, sobre a história do candomblé que compõem suas memórias e vivências religiosas e um panorama da situação atual da religião de matriz africana recortada para esse trabalho – o candomblé.

Cabe ressaltar que o candomblé, sendo uma religião de criação brasileira, já é um resultado de uma espécie de fusão e interação entre as diferentes nações oriundas da África, pois reuniu as divindades em cultos unificados, até pela própria condição do escravizado, da falta de locais apropriados para os rituais, pela imposição do catolicismo e pela dificuldade de realizar os cultos de forma separada. Sem contar a forte influência e hibridização com a umbanda, sendo que a maioria das *casas de candomblé* no estado do Espírito Santo começou como *terreiros de umbanda* e ainda realizam os cultos tanto do candomblé quanto da mesma, em dias separados, mas no mesmo espaço (o *terreiro*).

Alguns representantes dessas *nações* no referido estado, conforme verifco em pesquisa, constroem, baseando-se na oralidade, suas relações de *parentesco de santo*, recorrendo às genealogias que remontam às hierarquias religiosas em que os *pais, avós e bisavós de santo* se encontram nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia. Desses estados, as lideranças religiosas remontam a uma origem imaginada, cuja nação se encontra na África. A filiação religiosa do iniciado a uma nação de origem fundada e recriada nos mencionados estados e à África confere credibilidade e prestígio às *casas de candomblé*.

No presente etnográfico, as principais diferenças entre as *nações* estão na forma como são cultuadas as divindades, os tipos de oferendas, as cores de

cada divindade, a forma como são preparados os alimentos, a língua ritual e as cantigas. As *nações de candomblé* não podem ser entendidas de forma homogênea, pois cada *nação*, que é formada por um número variado de *casas* espalhadas nos diferentes municípios da Região Metropolitana da Grande Vitória (ver mapa p. 78), pratica os rituais e os preceitos religiosos de uma forma bem própria. No entanto, a diversidade e a heterogeneidade não inviabilizam os encontros de cooperação e de organização dessas *nações*, possibilitando o intercâmbio de conhecimento entre elas, e delas com os *terreiros de umbanda*, sobretudo no que vem sendo chamado de *comunidades de terreiro* frente às demandas por políticas públicas destinadas ao desenvolvimento sustentável de comunidades e povos tradicionais do Brasil, conforme institui o Decreto 6.040/2007.

O livro do Professor Cleber Maciel, minha principal fonte historiográfica, faz um apanhado geral das religiões de matriz africana no Espírito Santo. Na primeira parte do livro trata das perspectivas religiosas, da formação histórica de uma cultura afro-capixaba e das origens da cultura afro-capixaba. Na segunda parte da obra, ele dedicou-se às práticas religiosas vigentes nas *casas* existentes na década de 1980, *candomblé e umbanda*. Na terceira parte traça um panorama do que estava sendo divulgado na imprensa no período e na última as conclusões.

O presente trabalho delimitou o tema *candomblé*, e por este motivo vou me debruçar somente sobre a parte da obra de Maciel que trata dessa temática, fazendo aqui uma pequena síntese dos seus resultados. Cabe ressaltar que os nomes citados estão assim escritos no seu trabalho, mantendo a grafia do texto original.

No capítulo do referido livro, o Professor Cleber faz uma explanação do que é designado como *macumba, pomba e umbandomblé* no estado, salientando a forte influência da *umbanda* nas *casas de candomblé*, até mesmo com a presença de *congá*¹⁸. É importante destacar que os meus entrevistados também confirmam essa informação, o que entendo como uma permanência,

¹⁸ *Congá*: Tipo de altar e/ou santuário onde encontram-se santos católicos e *entidades de umbanda*.

ou melhor, uma continuidade e transmissão cultural dessa prática entre gerações dentro das *famílias de santo*, embora todos deixem claro que não realizam sincretismo e que as festividades e rituais acontecem em momentos diferentes em separado. Todavia demonstram o respeito e a dedicação a *umbanda*.

Segundo dados da pesquisa realizada no final da década de 1980 e início da década de 1990, sendo o livro publicado em 1992, os terreiros mais conhecidos, de acordo com os 40 entrevistados que poderiam citar três nomes, são:

“[...] entre os terreiros mais conhecidos, considerando a opinião dos próprios praticantes, em resultado à pergunta feita a um grupo de 40 praticantes, quando a cada um poderia citar até três Terreiros, obteve-se o seguinte, em ordem crescente, para candomblé: 1º Maria Baiana (do Cabral) Oiatalá; 2º Rogério de Iansã; 3º Wilson de Oxum¹⁹, 4º Roberto do Obaluaiê; 5º José Vicente; 6º Iadolamin; 7º Gelson de Xangô; 8º Mário de Oxósse; 9º Ganzuaré; 10º Centro Espírita João de duas cabeças [...]” (MACIEL, 1992, p. 97).

No final dessa constatação ressalta que nessa mostra não foram citados terreiros notadamente conhecidos pela grande maioria. Cita-se como exemplo, para Candomblé, o barracão do *Babalorixá Alá Jhe By*²⁰ em Vila Velha.

A maior parte dos *terreiros* citados acima atualmente é dirigida pelos *herdeiros do axé*, ou as *casas* acabaram devido ao falecimento dos *zeladores*, sendo que o segundo mais lembrado acima, o Sr. Rogério de Iansã, é hoje o principal representante da maior parte das entidades e órgão ligados às religiões de matriz africana e um dos meus entrevistados.

¹⁹ No texto original encontra-se Wilson de Oxum, penso ter ocorrido um erro o correto é Wilson de Oxossi. Confirmei a informação com o Babalorixá Rogério de Iansã, um dos meus entrevistados.

²⁰ O Babalorixá Alá Jhe By (Evanil Rodrigues), foi o senhor que tirou o nome do meu orixá no salão, quando eu fui iniciada em 27/07/2002, sendo, portanto, meu padrinho de orunkó. Porém, um ano e quatro meses depois faleceu (13/11/2003) e sua casa foi herdada por sua filha carnal conhecida como Akueran, Luzinete Bezerra Rodrigues. O seu filho carnal Oguini, ojé, responsável pelo culto de egum que realiza cultos funerários, axexe, muito respeitado na comunidade de candomblé, através de seus conhecimentos entendeu a necessidade de arrumá-lo em sua casa como Babá Egum, sendo realizados rituais em sua homenagem.

De acordo ainda com o trabalho do professor Cleber Maciel, um tópico a respeito das *nações de candomblé*, era, na época, assim representadas na época:

A **nação angola** era a de maior representatividade na ocasião destacando quatro troncos principais:

Tabela 1 - Distribuição dos troncos principais da nação Angola no ES

1º Tronco	2º Tronco
Trazido <i>pela iyalorixá Oniacã</i> – Ilda Ferreira dos Santos. Filha de Lelê Pires Fernandes, da casa de Xangô de ouro e neta de Deuandá (Miguel Grosso) da mesma raiz de Joãozinho de Goméia. Oniacã é a mãe da Iyalorixá Iadolamin (Cenira Ferreira Castelo, que era mãe dos babalorixás Omin Odé Arê e Ganzuarê, Ebame Indebelchi e Matambeuá e do Ogã Nilton Dario.	Representado pelo <i>Babalorixá Rogério de Iansã</i> , neto de Miguel Tangerina (de Ketu)
3º Tronco	4º Tronco
Representado pela Iyalorixá Mavunilé raiz Tumba Juçara filha de Tatá Oxanirê, neta de Joana Telebunrá e bisneta de Ciriaco, pioneiro do axé Tumba Juçara	Representado pela Iyalorixá Kilungi de Amzambi, da raiz Bate Folha, filha de Mambanzo de Amzambi cujos ancestrais são de Miúda e Ogumarinho e Bernardino Bate Folha. Destaque para o recente (na época) barracão Izó Alafim de Iemanjá ²¹

Fonte: Maciel (1992)

A **nação Ketu** estaria em segundo lugar, destacando o *barracão de Alá Jhe By*, o de Nelsinho de Oxôsse (em Santa Mônica – Vila Velha), o senhor Gelson de Xangô (tomou deká com *Bira de Oxum* e obrigação de 14 com *Jacunanji da nação Angola*), a *Iyalorixá Dofona de Omolu*, Saturnina da Conceição, o *Ebame Roberto de Obaluaê*.

²¹ Trata-se de uma das minhas entrevistadas da *nação de angola*: Edinéa de Iemanjá.

A **nação jeje** tinha como destaque a *Iyalorixá* Fomo de Oxossé, Fia, filha de Dirceu de *Oxalá*, e seu avó Zezinho da Boa viagem, *Dofandixá de Oxum*, que tem como ancestral Rodolfo de Omolu (Adolfo Cleber Siqueira) citado como a mais antiga referência de candomblé no Espírito Santo.

Na **nação efô (efon)** são citados Cristo de Oxossé e Nelson do Oxalá, que na época não tinham casa aberta, porém atuavam às comunidades de terreiro locais. Júlia de Aruanda. E na nação chamada *Candomblé de Caboclo* o destaque é Nenel Baiano. *Da nação omolokô* cita-se Euzinho Francisco.

No livro, o professor Cleber destaca que não aparece nenhuma ligação dessas casas com a *cabula*²², já que esta era uma prática religiosa genuinamente afro-capixaba.

As fotos a seguir são Babalorixá Alá Jhe By em festa, realizada em dezembro de 1992, onde está sob a presença do seu *orixá*: *Oxalufã* e ao lado da outra foto à esquerda, ao fundo à direita, o seu filho Oguini e ao centro *Xangô*, do meu irmão de santo, Emerson Leite, 2002, na casa de Rita de Oxum, na Serra.



Figura 1: Babalorixá Alajhebhy.
Fonte: Luzinete Ferreira.



Figura 2 O babalorixá Alajhebhy, 2002, na Serra.
Fonte: Arquivo pessoal de Rita de Oxum

²² *Cabula*: Ritual é dividido em duas mesas: a de Santa Bárbara e a de Santa Maria. Uma instituição africana com vestes católicas, uso das matas e de tambores. (Maciel, 1992, p. 52-53)

De acordo com os entrevistados e vários contatos com *iniciados* no candomblé, elaborei essa tabela e o mapa correspondente à mesma das *casas de santo* mais citadas por eles. Cabe lembrar que esses dados etnográficos foram obtidos conforme a auto definição dos *zeladores* e como eles definem essas *casas*, enquanto lugares de rituais que estão vivos em suas memórias. Por isso, esses dados estão incompletos e como tais, não poderia pretender que os mesmos fossem completos e definitivos, pois “A análise cultural é intrinsecamente incompleta e, o que é pior, quanto mais profunda, menos completa”. (GEERTZ, 1989, p.20).

Na próxima página encontra-se o mapa da distribuição de casas na Grande Vitória e em seguida a tabela de onde os dados foram retirados.

Distribuição das Casas de Candomblé Na Região Metropolitana da Grande Vitória

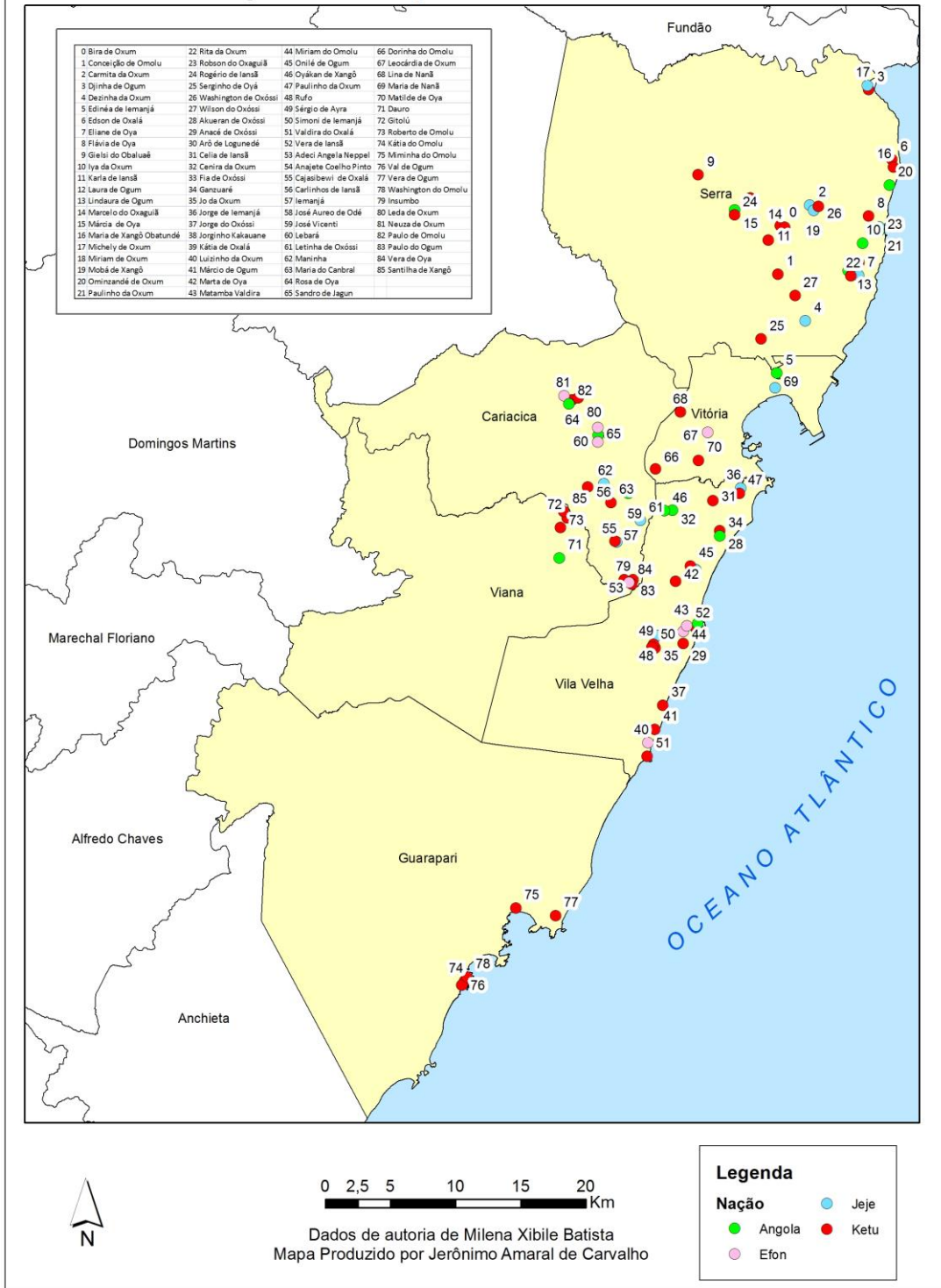


Figura 3: Mapa da Distribuição de Casas de Candomblé na Grande Vitória – 2013

**Tabela 2: RELAÇÃO DE CASAS DE CANDOMBLÉ:
REGIÃO METROPOLITANA DA GRANDE VITÓRIA**

SERRA

NOME DA LIDERANÇA	DADOS DA CASA DE CANDOMBLÉ	FILIAÇÃO RELIGIOSA
1-Bira de Oxum (na memória)	El Dourado Casa não existe mais.	Nação: Ketu
2- Carmita da Oxum (Ominlolá) (Carmita Paixão dos Santos)	Rua: Tamboril, 20 Serra Dourada I	Nação: Jeje Filha de Dezinha de Oxum
3- Conceição de Omolu (na memória) Não existe mais a casa	Taquara I	Nação: Ketu
4- Dezinha da Oxum (Maria José dos Santos)	Ase Kwe Ellé Fundação: 11/01/1997 Rua: Papagaio, 18 Quadra 102 Novo Horizonte	Nação: Jeje Axé: Mahrim Filha de Luiz de Ogum (RJ)
5-Djinha de Ogum	Ile Axé Ogum Rua: Lúcia Dalla Bernardina, 1600 Nova Almeida	Nação: Ketu Axé: Oxumare Iniciada por Bira da Oxum
6- Edinéa de Yemanjá (Edinéa Cabral da Silva) Mametu kilunji (kaia)	Associação Beneficente Cultural Inzó Musambu Riá Kukueto NZO ALAFIN DE IEMANJÁ Rua: Vila Lobos, nº11 Bairro de Fátima Fundação: 1989	Nação: Angola Axé: Bate Folha Filha – Tata Mambazu (SP)
7- Edson de Oxalá	Costa Bela	Nação: Ketu Filha de Wilson do Oxóssi
8- Eliane de Oya	Ile Axé Oya Ogunitá Fundação: 2002 Rua Chagas Freitas Vila Nova de Colares	Nação: Jeje Filha de Robson do Oxaguiã
9- Flávia de Oya	Costa Dourada	Nação: Ketu Axé: Oxumare Djinha de Ogum
10-Gielsi do Obaluaê	Divinópolis	Nação: Ketu Filha de Rogério de Iansã
11- Iya da Oxum	Portal de Jacaraípe (Não existe mais a casa)	Nação: Angola Axé: Beru Filha de Plácido (na memória)
12-Karla de Iansã	Nova Carapina	Nação: Ketu Axé: Oxumare Filha de Marcelo Oxaguiã
13-Laura de Ogum	Ile Axé Ogum Rua: Pau Brasil, 125 Feu Rosa	Nação: Ketu Axé: Oxumare Filha de Djinha de Ogum
14- Lindaura de Ogum	Av. Colares Junior Vila Nova de Colares	Nação: Angola Axé: Bate Folha Maria de Oxalá (BA)
15- Marcelo do Oxaguiã (Marcelo Vinícius Contreiras de Almeida)	ILE A IGBO OSAGUIÃ Rua Chui – El Dourado	Nação: Ketu Axé: Oxumare Filho de PC (BA)
16- Márcia de Oya	Vista da Serra II	Nação: Angola Filha de Rogério de Iansã

17-Maria de Xangô Obatundé (na memória) Neta Narubia de Ewa (herdou a casa)	ILÉ ASÉ SANGÓ Fundação 1988 Rua: São Jerônimo – Quadra 40, Capuba : Grande Jacaraípe	Nação: Ketu Axé: Gantois
18- Michely de Oxum	Nova Almeida	Nação: Jeje Robson de Oxaguiã (Alagharé)
19- Miriam de Oxum	Planalto Serrano	Nação: Ketu Axé: Oxumare Filha de Marcelo Oxaguiã
20- Mobá de Xangô	Serra Dourada I	Nação: Jeje Robson de Oxaguiã (Alagharé)
21- Ominzandé de Oxum	São Francisco	Nação: Angola Florindo de N'Zazi (na memória)
22- Paulinho da Oxum	Jacaraípe	Nação: Angola José Vicenti de Oxum
23-Rita da Oxum (Rita de Cássia Mendonça Guzzo)	ILE ASE IYA OMIN EWA Rua Anhanguera, 70 Vila Nova de Colares Fundação: 27/07/2002	Nação: Ketu Axé: Oxumare Filho de Paulo do Ogum (RJ)
24- Robson do Oxaguiã	ILE AXÉ ALAGUNAN Jacaraípe	Nação: Jeje Filho Bábà Valtinho de Logunedé (BA)
25-Rogério de Iansã (Rogério Carlos Orsi)	ILE YGBA OYA MESSAN ORUM Rua: Hinhaiba, 22 Vista da Serra II Fundação 16/08/1980	Nação: Ketu Mãe Bida (Miguel Tangerina e Jonas) – (RJ) Filho de Catarina do Oxaguiã Axé Opo Afonjá (BA) (na memória)
26-Serginho de Oyá	Carapina	Nação: Ketu Bomboxé Regina de Bomboxé (na memória)
27- Washington de Oxóssi (Washington Luis Alves Frutuoso)	Serra Dourada I	Nação: Ketu Axé: Oxumaré Filho de Celso do Ogum (RJ)
28- Wilson do Oxossi	Laranjeiras	Nação: Ketu Filho de Mário do Ogum (RJ)
VILA VELHA		
1-Akueran de Oxóssi Luzinete Bezerra Rodrigues (Herdeira: filha do falecido Alajheby: Evanil Rodrigues: 13/11/2003)	Ile Tory Ase Oxolufan Data de Fundação: 23/04/1978 Rua Margarida Adriane Mendes nº 14 - Cocal	Nação: Ketu Axé: Oxumaré Filha de Marcelo do Oxaguiã
2-Anacé de Oxóssi (Anacé dos Santos)	ILÉ ASÉ OBÁ IGBO Rua Corveta nº 597 Bairro São Conrado Fundação: 09/12/2002	Nação: Ketu Filha de Paulo do Ogum (RJ)
3- Arô de Logunedé (Vanderlei Rosa Viegas)	ILE ASE IGBO LOGUNEDE Fundação: 15/11/1991 Rua Ebano, 246 – Santa Paula (Barra do Jucu)	Nação: Ketu Filho de Paulo do Ogum (RJ)

4- Celia de Iansã	Bairro Garoto	Nação: Ketu Axé: Opon Afonjá Filha de Odeci
5- Cenira da Oxum (ladolamin quem trouxe a nação Angola para o ES) Filha herdeira Vera de Iansã	Alecrim	Nação: Angola
6- Fia de Oxóssi (na memória)	Araçás	Nação: Jeje
7- Ganzuaré	Santa Mônica	Nação: Angola
8- Jo da Oxum (Osias Lopes da Silva)	ILE ASE YA OMIN OLOWMO Rua Duque de Caxias, 1478 João Goulart Fundação: 10/08/1996	Nação: Ketu Filho de Paulo do Ogum (RJ)
9- Jorge de Iemanjá	Centro Perto do Perim Vila Velha	Nação: Jeje
10- Jorge do Oxóssi (Jorge Ferreira)	Ile Ase Ode Nilá Interlagos	Nação: Ketu Axé; Oxumaré Filho de Paulo do Ogum (RJ)
11- Jorginho Kakauane (Oxóssi)	Ilê Asé Ará Mådàrà Fundada: 06/06/2000 Rua: Cabo Hermindo Costalonga nº 55 Morro da Lagoa- Ponta da Fruta	Nação: Ketu Axé: Oxumaré Filho de Paulo César (PC) BA
12- Kátia de Oxalá	Barra do Jucu	Nação: Ketu Filha de Rogério de Iansã
13- Luizinho da Oxum	Ponta da Fruta	Nação: Efon Filha de Neuza de Oxum
14- Márcio de Ogum Não existe mais a casa	Ponta da Fruta	Nação: Ketu Filho de Arô
15- Marta de Oya	Pontal das Garças	Nação: Ketu Filha de Arô
16- Matamba Valdira (na memória)	Barra do Jucu	Nação: Angola
17-Miriam do Omolu	Riviera da Barra	Nação: Efon Filha de Rodrigo de Maricarã
18- Onilé de Ogum	Araçás	Nação: Ketu Filha de Rogério de Iansã
19- Oyákan de Xangô (na memória)	Alvorada	Nação: Angola
20- Paulinho da Oxum	Centro Terminal Vila Velha	Nação: Ketu
21-Ruífo	Barramares	Nação: Jeje
22- Sérgio de Ayra	João Goulart II	Nação: Ketu Filho de Paulo do Ogum (RJ)
23- Simoni de Iemanjá	João Goulart	Nação: Ketu Filha de Arô
24-Valdira do Oxalá	Ponta da Fruta	Nação: Ketu Filha de Maninha
25-Vera de Iansã	Riviera da Barra	Nação: Efon Filha de Carlinhos da Oxum (RJ)

CARIACICA		
1- Adeci Angela Neppel (Angela Maria Neppel) Adeci de Yasaba	ILE ASE VODUM YASABÁ DE YEMANJÁ Fundação:2003 Rua; Anchieta Vista Linda	Nação: Ketu Filho de Wanderlei Baba de Algodão (SP)
2- Anajete Coelho Pinto (digina:Loango Oiaci)	Nome Nzo nguzu nganga kilumino nkise nzaze Fundada no dia 18 de março de 1998. Endereço:Rua D sem número, Planeta	Nação: Angola kongo, Filha de Rogério de Iansã
3- Cajasibewi de Oxalá	Caçaroca	Nação: Jeje Filha de Robson do Oxaguiã
4- Carlinhos de Iansã (Carlos Henrique Januario) OYA DAOKOLE	ILE OMIMNIRA Rua Pinheiros, 3 Mucuri	Nação: Ketu Axé: Oxumaré Filho de Paulo do Ogum (RJ)
5- Iemanjá	Caçaroca	Nação: Ketu
6- Insumbo (Jadilson dos Santos)	Rua Estrada do Tanque 65 Liberdade Fundação 02/02/1990	Nação: Ketu Axé: Oxumaré Filho de Paulo do Ogum (RJ)
7- José Aureo de Odé	Vila Prudêncio	Nação: Ketu Axé: Oxumare Filho de Washigton do Oxóssi
8- José Vicenti Omin ode are (na memória)	Alto Laje	Nação: Angola Filho de Cenira
9- Lebará	Planeta	Nação: Efon Filha de Sandro de Jagun
10- Leda de Oxum	Valverde	Nação: Ketu Axé: Oxumare Filho de Washigton do Oxóssi
11- Letinha do Oxóssi (na memória)	Bela Aurora	Nação: Jeje Filha de Rodolfo do Omolu (RJ) Obs: Quem trouxe jeje para o ES
12- Maninha	Nova Brasília	Nação: Jeje
13- Maria do Canbral Oya Tolá(na memória) (Filha herdou a casa)	Campo Grande	Nação: Ketu Filha de Luiz da Muriçoca (na memória)
14- Neuza de Oxum (Neuza Dario Guimarães)	Ase Iyabá Omin Locte Efon Fundação:05/02/1992 Estrada de Maricará- Maricará	Nação: Efon
15- Paulo de Omolu	Morrinho de Cariacica	Nação: Angola
16- Paulo do Ogum	Liberdade	Nação: Ketu Filho de Icaro Gantois
17- Rosa de Oya	Cariacica	Nação: Ketu Filha de Rogério de Iansã
18- Sandro de Jagun	Planeta II	Nação: Efon
19- Vera de Oya	Ile Axé d'Oya Rua: Alfredo Chaves, 31 – Bairro: Liberdade	Nação: Efon

VITÓRIA		
1- Dorinha do Omolu (Maria Auxiliadora Camilo Amaral)	Ile Ase Igbo Omolu Data de fundação: 1997 Caratoira	Nação: Ketu Axé: Oxumare Filha de Paulo do Ogum (RJ)
2- Leocárdia de Oxum	São Cristovão	Nação: Efon
3- Lina de Nanã (na memória)	Ilha das Caieiras	Nação: Ketu
4- Maria de Nanã	Jardim Camburi	Nação: Jeje
5- Matilde de Oya	Morro do Cruzamento	Nação: Ketu Filha de Larrate (RJ)
VIANA		
1- Dauro (Dauro Vasssoler de Oliveira:matanbyassange)	Ylê Ygbá Asé Oyá Guêrê Azã Areinha	Nação: Angola Filho de Rogério de Iansã
2- Gitolú	Marcílio de Noronha	Nação: Ketu Filha de Maria do Cabral Luiz da Muriçoca Asé: Pequeno da Costa
3- Roberto de Omolu (na memória)	Primavera	Nação: Ketu Filho de Taytangue do Ogum (RJ) (na memória)
4- Santilha de Xangô	Vale do Sol	Nação: ketu
GUARAPARI		
1- Kátia do Omolu	Guarapari	Nação: Ketu
2- Miminha do Omolu	Santa Mônica	Nação: Ketu Oyá Toté (RJ)
3- Val de Ogum	Guarapari	Nação: Ketu
4- Vera de Ogum	Setiba	Nação: Ketu
5- Washington do Omolu	Guarapari	Nação: Ketu Filho de Arô

Os gráficos a seguir mensuram os dados da tabela:

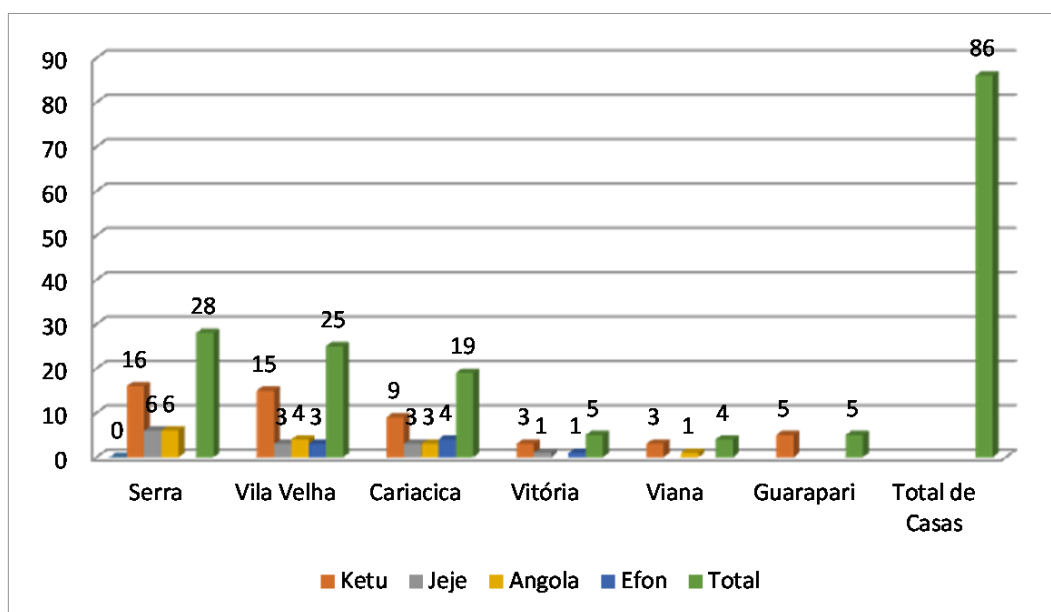


GRÁFICO 1: NÚMERO CASAS DE CANDOMBLÉ NA REGIÃO DA GRANDE VITÓRIA

Por esses dados existem aproximadamente cerca de 86 *casas de candomblé* na Região Metropolitana da Grande Vitória, sendo sua distribuição no seguintes municípios: Serra, 28; Vila Velha, 25; Cariacica, 19; Vitória, 5; Viana, 4 e Guarapari, 5, conforme a tabela a seguir:

Distribuição de Casas de Candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória

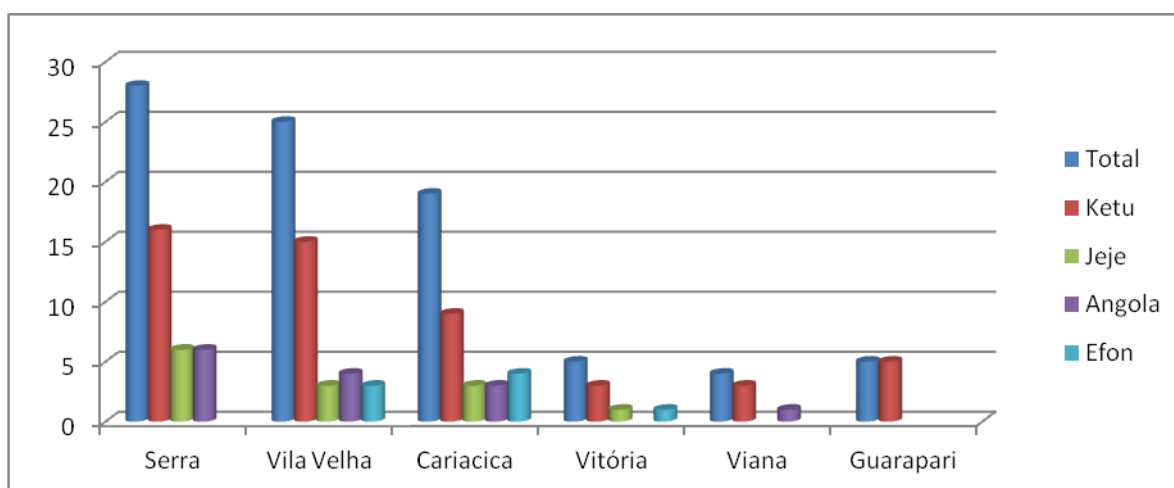
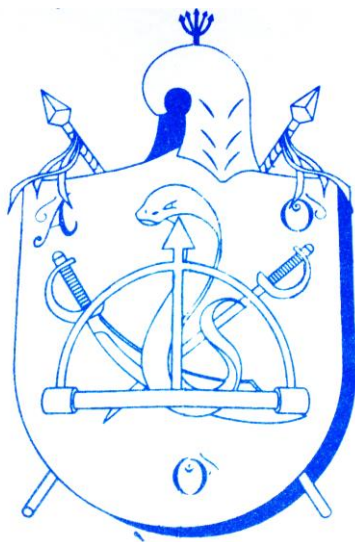


GRÁFICO 2: DISTRIBUIÇÃO DE CASAS DE CANDOMBLÉ NA REGIÃO DA GRANDE VITÓRIA

Os dados apresentados na tabela acima apontam também para a filiação quantitativa de *casas de santo*, segundo as diferentes *nações do candomblé*, observando à predominância das mesmas pertencentes à nação *Ketu* (51), seguida das *nações: Angola* (14), *Jeje* (13) e *Efon* (8).

É notório o crescimento de *casas de candomblé* de 1992, período da publicação do livro do Professor Cleber, comparando os dados, podemos perceber que a maioria dos *terreiros* é da *nação Ketu*, seguido pela *nação Angola*, a que prevalecia na ocasião com o maior número de casas, a *nação jeje e efon* com menor representatividade. Pela tabela, o *babalorixá* do estado, com mais *filhos de santo* com casa aberta é o senhor *Rogério de Iansã* e o *zelador* de fora do Espírito Santo, com mais filhos que possuem casas aqui é o *Babalorixá Paulo do Ogum*, da *nação Ketu*, residente no Rio de Janeiro. O mesmo possui 9 filhos com casas nos municípios de Vitória, Vila Velha, Cariacica e Serra. Seu barracão de Candomblé: *Àsé Olúwa Mim Ògúm* - está localizado na Rua Delhi, nº 118, Mariópolis (RJ). Abaixo se encontra o emblema da sua casa:



**Figura 4: Emblema da Casa de candomblé do Babalorixá Paulo do Ogum (RJ).
Fonte: Babalorixá Paulo do Ogum**

Muitas casas não tiveram continuidade, pois os zeladores faleceram ou não são mais da religião, como a casa de Bira de Oxum, dessa forma muitos filhos do mesmo que transitaram para outras casas e até diferentes nações após seu falecimento, ocorrendo o mesmo com o citado Roberto do Obaluaê, quando faleceu, seu orixá ficou em poder de seu filho *Jô da Oxum* (na tabela 2, nº 8 de Vila Velha) que realiza um *Olubajé*²³, anualmente, em sua homenagem, após de seu óbito tornou-se filho de *Paulo do Ogum* (RJ). Outras casas depois do falecimento dos líderes religiosos foram assumidas pelos herdeiros (as), como ocorreu com a casa do *babalorixá Alajheby* (Evanil Rodrigues), sendo a sucessora *Akueran de Oxóssi* (Luzinete Bezerra Rodrigues); a casa de *Obatundé de Xangô* foi herdada pela neta carnal *Narúbia de Ewa* e outras casas permanecem como a de *Wilson de Oxóssi*, *Edinéa de Iemanjá* e *Rogério de Iansã*, lideradas pelos mesmos. Diversos desses dados foram fornecidos por diferentes informantes, além dos meus entrevistados para compor a tabela acima.

A foto a seguir é de uma festa da qual participei no ano de 2011, na casa do *irmão de santo* da minha mãe Rita da Oxum, *Jô da Oxum*, onde estamos servindo a comida do *olubajé* em folhas de mamona. Ao centro, encontra-se sentada Maria da Oxum, a sua direita estou eu e Ritinha de Oxum e à esquerda sua filha carnal Alessandra de Oxum, todas filhas do referido *babalorixá Jo da Oxum*, filho de Paulo do Ogum. Após comer um pouco de cada alimento, fechamos a folha de mamona na mão e passamos no corpo colocando em um cesto, realizando assim um *ebó* (limpeza).

²³ Festa em homenagem ao orixá Omolu, chamado de grande ebó, onde cada orixá envia sua comida.



**Figura 5: Olubajé na casa de Jô da Oxum , 2011, Vila Velha.
Fonte: Osvaldo Martins de Oliveira**

Os *zeladores* entendem o candomblé, na Região Metropolitana da Grande Vitória, como uma religião que já passou por várias fases. Contudo, acreditam que diversos valores se transformaram na relação com a modernidade e, devido a distorções e interpretações sem conhecimento, fazem com que a religião seja mal vista. No entanto, entendem que vivem um momento favorável, devido a legislação brasileira, o reconhecimento das comunidades tradicionais, a liberdade de culto e a diminuição das perseguições. Entretanto, existem vários desafios, principalmente com o avanço das igrejas neopentecostais, que empreendem estratégias de competição no mercado religioso, a fim de atrair adeptos das religiões afro-brasileiras. Segue uma síntese do candomblé atual pelos meus entrevistados:

“Olha, o Candomblé no Espírito Santo já passou por muitas fases. Eu passei por muita perseguição aqui no bairro. Hoje eu não tenho mais problemas. Eu hoje praticamente não era pra lutar por nada, não. Primeiro, eu sou respeitado, ninguém me incomoda, eu tenho a minha vida organizada... Eu não tenho necessidade de nada. Eu estou tranquilo, entendeu? Mas eu não consigo ficar tranquilo porque eu sei que muitos outros não estão. Então, as fases, a transformação do Candomblé aqui, ela se deu a partir do momento que a gente começou a colocar, a por a cara na reta, por exemplo, em mil novecentos e oitenta e... acho que em oitenta e dois ou oitenta e três, foi feito, nós criamos, juntamos um grupo e fomos fazer uma exposição de orixás. Menina, deu pano pra manga, mas foi o primeiro evento público. Daí surgiu o pessoal da UFES, mais os estudantes de história, o Cléber, e começaram a se interessar e aí, o segundo movimento público foi um seminário que aconteceu na UFES. Falta é,

é, é... somar força.. Na minha Casa sempre foi frequentada por todo tipo de pessoa, por várias condições financeiras, rico, pobre, deputado, delegado, faxineira, empresário e gari então sempre teve essa mistura total, mas hoje em dia a gente vê é... tá muito mais aberto, é claro né? Até porque as batalhas que tinham que ser travadas, já foram travadas nos anos oitenta,, nos anos noventa. Hoje a gente tá mais elitizado a partir do momento que o próprio poder público ele assume uma postura, por quê? Porque tem pessoas que também são do Candomblé dentro do governo Federal, dentro do governo Estadual, dentro dos governos Municipais. O momento histórico favorece, então começa que. a grande crescida nisso daí, é a partir do momento que começa a se criar políticas públicas em favor das comunidades e, também, a partir do momento que nós, comunidade de Terreiro, recebemos o reconhecimento de uma comunidade tradicional, né? Então isso é um marco, isso é importantíssimo. Eu me sinto orgulhosíssimo que eu participei da formação do documento pro Governo Federal fazer esse reconhecimento. Eu fico assim, muito feliz por ter participado é. Em seminários, em conferências, encontros nacionais e internacionais. Como por exemplo, em Fórum Mundial Social, na Índia, é... Conferência é, de contra a intolerância e homofobia e xenofobia e todas essas coisas na África do Sul, em Cuba. É de participar, de ter assento em conselhos, ter assentos na questão da segurança alimentar. São conquistas que a gente, que o nosso povo vai tendo. E acho que ao invés daquelas pessoas que não participam criticar, acho que elas deveriam de parabenizar, de valorizar. (Rogério de lansã, 2013).

O *babalorixá* Rogério de lansã, que se define como *bom de briga*, narra o enfrentamento político realizado (fevereiro de 2007) no momento do reconhecimento das comunidades de terreiro, em uma conferência na cidade de Curitiba, onde participou por indicação da Associação Cultural para a Preservação do Patrimônio Bantu (ACBANTU)²⁴ para garantir a inclusão dessas comunidades como beneficiárias das políticas de saúde, educação, moradia

"[...] Então foi uma semana que fiquei confinado no hotel. Isso pra mim foi um valor histórico tremendo, eu me sinto orgulhoso por ter participado disso. Ter defendido isso. Então, a gente percebe que a partir do momento que se cria fórum, que se cria seminários, congressos que envolve poder público e a sociedade civil, nós somos valorizados. Nós somos respeitados". (Rogério de lansã, 2013).

É comum na fala dos entrevistados o discurso da homogeneização que o candomblé deveria criar entre os seus seguidores, mas a insistência na ideia da *falta de união* é reveladora de um fenômeno social muito frequente em

²⁴ <http://www.acbantu.org.br/>

qualquer segmento religioso: o conflito. Um exemplo da ausência de um projeto político compartilhado, como se verifica no fragmento de entrevista a seguir, seria a inexistência de representantes políticos eleitos para defenderem os interesses e direitos do *povo de santo* nas várias instâncias públicas dos poderes executivo e legislativo.

“[...] nós estamos precisando nos unir, formar elos nesta política agora o interesse era realmente o de formar elos, de pessoas de candomblé se candidatar para poderem ajudar, não é pra pegar dinheiro é pra ajudar a formar elos a formar pessoas, porque os evangélicos estão se candidatando e nós não temos quase ninguém em nível de Brasil e aqui dentro nós não temos ninguém. Isto acaba fazendo sabe o que? Enfraquecendo. Nós precisamos de força. (Rita de Oxum, 2013)

Segundo a memória dos zeladores mais antigos, como destaca, sobretudo Dezinha de Oxum, tem ocorrido um crescimento no número de adeptos e de casas de candomblé a partir de 1990.

“[...] de todas as pessoas que eram zeladores quando eu cheguei aqui a maioria já parou. O único que tem é Rogério, que eu conheça é. Das casas antigas que tinha aqui, tinha a Cinira, tinha a Oiacã, não tinha muita gente não. Tinha o Wilson de Oxossi, estes são os veteranos daqui”. (Dezinha de Oxum, 2013).

Na visão de alguns entrevistados existe uma banalização na mudança constante de casas, axés e nações, ocorrendo o que denominam como *folclorização do candomblé* no Espírito Santo, ocasionado uma relação de concorrência entre as casas o que acentua as rivalidades. É comum entre os integrantes das comunidades de terreiro a fala de que as pessoas mudam muito e acabam perdendo a referência, existe uma crítica grande aos que transitam por muitas casas, e que por sua vez querem ser respeitados pela *idade de santo*, na nova casa o que gera tensões internas nas casas. Essa observação foi feita por muitos dos recém-iniciados durante a realização desse trabalho, que apesar de ter optado pela memória e história dos sacerdotes, tem suas falas ao longo do processo de produção da dissertação.

Em seu livro, Cleber Maciel relaciona seis associações e federações que congregam as comunidades de Candomblé e Umbanda capixabas.

Tabela 3: Federações do Espírito Santo

Instituição	Abrangência
Federação Espírita do Espírito Santo Fundador: Alcino Pereira	Kardecismo
Federação Espírita Umbandista do Espírito Santo Presidida por: Silvino Fontes	Umbanda
Federação Espiritossantense de Cultos e Entidades Afro-Brasileiros do Espírito Santo (FESCEAB) Presidida: Ogã Nilton Dario	Organização pioneira na defesa da cultura religiosa afro no Espírito Santo
União Espírita Capixaba (UNESCAP) Presidida: Ogã Orlando Costa Santos ²⁵	Umbanda, Pajelança, Quimbanda, Kardecismo e Candomblé
Sociedade Espírita Brasileira Presidência: Francisco Natalino de Jesus	Umbanda, Pajelança, Quimbanda, Kardecismo e Candomblé
Sociedade Cultural de Estudos das Seitas Africanistas no Brasil (S'CEABRA) Presidente: Ogã Levindo de Logum-Edé	Organização na defesa da cultura religiosa afro no Espírito Santo

Fonte: MACIEL (1992, p.83-86)

Os *zeladores* entrevistados não se sentem representados por essas instituições citadas acima. Algumas ainda existem e várias delas são inoperantes, segundo meus entrevistados e de muitos adeptos, que durante o trabalho emitiram opiniões extremamente negativas sobre as mesmas. Acreditam que a falta de união entre os praticantes dificulta o trabalho das mesmas e que muitos criaram instituições para benefício próprio e que não veem muita coisa sendo realizada a favor das comunidades de terreiro. Todos os entrevistados já fizeram parte de uma das federações acima citadas e de alguma forma se decepcionou e não participam mais. Cabe lembrar que o mercado religioso é marcado também pela concorrência e disputa pelo prestígio dessas organizações. Sendo parte do discurso de cada um deles o seu interesse no momento e as rivalidades criadas durante esses embates. Em muitos relatos percebe-se o ressentimento e a sensação de ter se enganado. Ou até mesmo de não receber o retorno esperado.

²⁵ O Ogã Orlando Santos, presidente da UNESCAP, falecido no ano de 2013, foi uma das pessoas que mais lutaram para defender as religiões de matriz africana, publicou alguns livros sobre culinária dos deuses, sobre os orixás entre outros.

A senhora Dezinha de Oxum lembra como eram essas organizações quando chegou ao Espírito Santo, quando Albuíno Azeredo foi Governador do estado (mandato exercido de 1990-1994) e destaca sua própria atuação e militância política representando as religiões de matriz africana. Como os demais entrevistados, enfatiza os conflitos ou a falta de união entre os integrantes dessas religiões e apresentam os nomes de Mãe Néia de Iemanjá, Rogério de Iansã e os gêmeos Jeová e Jeovan como militantes da causa do *povo de santo*.

“Quando eu cheguei a Vitória, na época era o Albuíno que era o governador, e me apresentaram e o secretário de cidadania dele me convidou para fazer parte no grupo do movimento negro. Fiz parte, trabalhei um pouco na época em que Mandela esteve aqui foi uma época de bastante movimento. E depois que parou aquilo tudo, acabou aquela gestão do Albuíno as coisas foram se indo. Agora eu tive uma ligação com esta Consermais que era esta entidade que a gente tinha de movimentos afro-brasileiros, até porque com esta abertura das leis nós tivemos várias reuniões importantíssimas aqui no estado, aqui em Vitória por sinal e dessas reuniões vieram várias pessoas de São Paulo, da Bahia, do Rio Grande do Sul, vieram de vários lugares do Brasil, do Maranhão e vieram, fizeram um amarrado bonito aí que deu uma avançada nas coisas. Fui convidada duas vezes para representar as iyalaorixás do estado em viagens à Brasília. Só que então a coisa começou a fechar, é onde existe uma coisa muito chata: as pessoas não se unem, as pessoas não se respeitam, não se unem. É um querendo ser melhor do que o outro, dentro deste contexto nossa da religião é um querendo ser melhor do que o outro e as coisas assim... quando eu ficava, quando me convidavam, as autoridades iam a mim, mandavam um convite para eu participar, pra eu viajar, pra eu fazer e ficava só naquilo. Eu andei procurando pessoas que estavam de frente com a coisa para poder viabilizar para poder falar as coisas e ficou assim no ar. A Néia, a entrevista dela vai ser importante, ainda andou viajando, ela, Rogério, o Jeová e o Jeovan. Eles dois também, eles trabalharam muito nisto daí, ele até quis dar continuidade nisto daí, eu não sei o que houve que não segui muito não”. (Dezinha da Oxum, 2013)

O *babalorixá* Rogério de Iansã narra uma tentativa de criar uma federação única, esbarrando nos interesses e nas vantagens individuais das Instituições já existentes. Como consequência, a iniciativa não se concretizou.

“E a gente sabe perfeitamente que, até que isso não é mais um segredo, nós já conversamos juntos, o momento que foi criado. O momento que muitos, criamos o Conselho Sacerdotal²⁶ é muito interessante o que eu fiz, saí conversando com o pessoal ‘Gente, mais não é possível, a gente não tem direito, a gente só tem dever e tal. O que vocês acham, vamos organizar alguma coisa...’ E houve uma certa resistência. Aí o que eu fiz, fui em todas as Federações. Em todas elas eu falei a mesma coisa: ‘Olha só, eu estou indo pra Europa e lá tem pessoas que trabalham e elas querem se registrar. Terem um documento. É possível fazer esse documento à distância?’ (e as instituições respondiam) ‘Ah! Claro que é e...’. Aí eles me davam por escrito quanto cobrava, tudo que precisava, entendeu, pra registrar essas pessoas. Modelo de certificado, modelo de registro, dos valores escritos e colocava no envelope. ‘É por aqui que eu vou começar esse negócio’ Aí eu fiz uma reunião aqui. Vieram sessenta e oito terreiros de todas as federações. Quando eu botei na mesa a proposta pra gente criar um Conselho Sacerdotal independente. Ah! o bicho pegou minha filha. Eu falava ‘Mas agora, então, eu tenho um direito de resposta? Está aqui, esse envelope aqui, eu trouxe da Federação tal. Vamos ver o quê que tem aqui dentro?’ Pois é, então resumindo, em todas as federações eu fiz isso, então tá aqui, ó! Vocês são tão interessados em dinheiro. Agora me diga uma coisa, seu fulano...” Peguei eu tinha um quadro negro. “Ó fulano, quantos filiados têm na sua federação?” “Hã.. Quantos? São uns cinquenta? Cem?. Seu fulano...” então eu fui anotando todo mundo. “Quanto que cada um paga? Tanto. Tanto vezes tantas vezes, por ano dá tanto. Então, somando tudo, vocês tem um salário muito bom pra não fazerem nada. Então eu vou fazer uma proposta pra vocês: vamos acabar com todas e fazer uma só’. Menina, foi um alvoroço danado. Aí houve aquele descaso das pessoas também, sumiu todo mundo de repente [...]” (Rogério de lansã, 2013)

Demarcando a atuação da União Espírita Capixaba (UNESCAP) no tempo, a zeladora Rita de Oxum narra um episódio onde, em 19 de setembro de 1992, o Ogã Orlando Santos, então presidente da referida federação, conseguiu evitar que sua festa de iniciação fosse interrompida por atuação de evangélicos que chamaram a polícia.

” Todas as vezes que eu fui, que participei, eu vi tanta confusão, tanto bafafá, tanto bate boca por coisas pequenas, eu conheço uma pessoa que eu adoro, ele foi o Ogã que no momento em que eu estava sendo iniciada, na hora em que eu saí, eu estava em uma casa que havia sido alugada, os evangélicos mandaram chamar a polícia, ele foi e arrumou um alvará, o pai de santo tinha vindo do Rio de Janeiro e ficou naquela casa. Eu sinto por este homem, olha se a pessoa me der um pinto, uma galinha pra me ajudar nas minhas coisas, se me der um pedacinho de morim eu vou ser grata a vida toda. As pessoas gostam de maltratar este homem, toda a vez que eu vou a uma reunião que seja pra benefício pra juntar o povo de candomblé acaba no final dando em discussão. Por favor, gente,

²⁶ A criação do Conselho Sacerdotal ocorreu em um seminário realizado na Assembleia Legislativa de Vitória, em 2006, onde o senhor Rogério Carlos Orsi mais conhecido como Rogério de lansã, foi eleito Presidente. Aquirindo o direito de representar as comunidades de terreiro no Conselho de Segurança Alimentar (CONSEA) e no Conselho Municipal de Cidadania Negra (CONEGRO).

vamos nos unir mesmo, não é pra discutir não é pra brigar, federações assim, qual é o objetivo da federação, tem que ter um órgão pra preparar, pra ajudar pra estar à disposição pra tirar as dúvidas, pra defender, pra fazer exatamente aquilo que as prefeituras, não existe ninguém pra fazer, quem é que está ali na frente, alguém da religião que não tem bandeira, a bandeira é a religião, a religião é a fé pra defender exatamente e deixar crescer, deixar continuar. Existem algumas federações, existe tanta polêmica, porque parece que eles falam que estas pessoas ficam extorquindo dinheiro de pessoas que não têm condições, principalmente umbandistas, benzedeiras. Eu acho isto tudo um absurdo, porque têm pessoas que fazem caridade, candomblé é troca, eu não abro o jogo sem cobrar de forma nenhuma, quer dizer, eu digo de forma nenhuma, mas tem gente que consegue está muito mal e eu acabo jogando, mas na maioria são pessoas pobres, eu considero isto um absurdo [...]”. (Rita de Oxum, 2013).

As *iyalorixás* Dezinha de Oxum e Edinéa de Iemanjá destacam a atuação da Federação Espiritossantense de Cultos e Entidades Afro-Brasileiros (FESCEAB), mas não sabem se ainda existe e o fato é que Dezinha foi filiada a essa Federação, e lembra os nomes da UNESCO e da Sociedade Cultural de Estudos das Seitas Africanistas no Brasil (S'CEABRA). Como os demais entrevistados, ressaltam a falta de união entre os adeptos das religiões de matriz africana e das federações como um fator que dificulta as conquistas e pleitos públicos dessas religiões.

“Não, porque não temos mais. Nós tentamos fazer, tinha uma federação quando eu me iniciei aqui, esta federação fez até muita coisa, que era o Dario, ele foi uma pessoa que trabalhou muito, pena que ele largou tudo, ficou doente, mas ele foi amigo. Na época em que tinha esta federação parece que tinha mais união, embora foi uma coisa assim, eu pensei que era verdadeira, mas era só pra por dinheiro no bolso. Mesmo assim ele fazia aquele trabalho bonito das casas, ele visitava as casas. Nós tentamos montar outra federação que foi por Rogério de Iansã, só que nunca deu certo também.[...] Falta união, respeito, tudo. Falta tudo, então eu não considero. Falta representante das nossas religiões e não tem força, quando você procura alguma coisa não tem, é só dinheiro do imposto, acabou”. (Edinéa de Iemanjá, 2013).

Segundo informações não oficiais, sobre o senhor Nilton Dario, presidente da FESCEAB, ele encontra-se enfermo e não existe nada sobre a continuidade da federação. No caso da UNESCO, o Ogã Orlando Santos faleceu no final de 2013 e ainda não se sabe como será a condução da instituição a partir de então. De acordo com Rogério de Iansã, que é o vice-presidente da Federação Espiritossantense de Cultos e Entidades Afro-Brasileiros do Espírito Santo (FESCEAB), existe uma possibilidade de assumir a federação e unificar esse

movimento de representatividade, já que só pode existir uma por estado, o que facilitaria muito as ações e pleitos sobre políticas públicas. Contudo, devido à enfermidade do presidente Nilton Dario, essa situação encontra-se sem encaminhamentos, até que o mesmo possa voltar a conduzi-la.

No que se refere à atuação dos *babalorixás* e *iyalorixás* nos Movimentos Políticos e Sociais no estado, o grande destaque é o senhor Rogério de Iansã, que resume sua atuação nas seguintes frentes: vice presidente da FESCEAB; coordenador do Fórum Estadual de Cultura Popular e das Comunidade Tradicionais do Espírito Santo; presidente do Conselho Sacerdotal das Religiões de Matriz Africana e Ameríndias do Espírito Santo; presidente do Conselho Municipal do Negro (CONEGRO) da Serra; conselheiro Conselho Nacional de Segurança Alimentar (CONSEA); conselheiro do Conselho Municipal de Cultura, do município da Serra.

“Faço parte de partido político, porque eu, eu vejo a política pública, eu luto pela política, por uma política pública em favor das comunidades das religiões de matriz africana. É minha luta toda é com relação a isso. Agora eu me envolvi...Sou do PT. Fui candidato a vereador. Não foi feita uma campanha como deveria ter sido feita, mas eu atingi os meus objetivos, porque do que eu esperava eu consegui o reconhecimento e um pacto assinado, um documento assinado, onde o ator principal se comprometeu publicamente, com ata, com livro de presença, de vinte, com vinte e dois segmentos participando, pra que a gente possa desempenhar melhor esses trabalhos aqui no município da Serra. Então, eu fiquei muito satisfeito por ter participado desse projeto político, como candidato a vereador, porque isso me, me aproximou, me levou mais perto, tá, dos atores principais. E a gente teve êxito, a gente conseguiu eleger o prefeito e a vice prefeita, então isso aí já foi bastante interessante. Eu contribuí... para um olhar diferente para as comunidades. para as comunidades tradicionais, movimentos culturais e sociais no município da Serra. E é lógico que quando você consegue uma coisa em um município, aquilo serve de modelo pra outro. Aquilo estimula pra que outros municípios também se organizem. A gente não tem condição, muito embora o Conselho Sacerdotal ele seja de nível Estadual e o Fórum também Estadual. A gente não consegue, eu não consigo dar conta de trabalhar em todos os municípios. A gente convida as pessoas, mas se elas não aparecem, eu não posso fazer nada. (Rogério de Iansã, 2013).



**Figura 6: Rogério de Iansã candidato a Vereador do PT, em 2012.
Fonte: Arquivo Pessoal do Babalorixá Rogério de Iansã**

Dos entrevistados, em especial o senhor Rogério de Iansã é o representante na maior parte dos conselhos que representam as religiões de matriz africana no estado. A senhora Edinéa de Iemanjá, ao falar da própria atuação política, destacou sua participação no Conselho Municipal do Negro (CONEGRO), na Serra, no movimento das Mulheres Negras e, segundo ela, na luta dos mais oprimidos e menos favorecidos. Segundo ela, sua atuação se deve ao fato de esses segmentos sociais fazerem parte e estarem representados em sua casa *de santo*. “Todos os movimentos que são ligados à matriz africana e mesmo os que não são também, se eu puder ajudar eu vou”. (Edinéa de Iemanjá, 2013).



**Figura 7: Cortejo Afro, 2013, Vitória.
Fonte: Cedida por Ednéia de Iemanjá**

Exemplo da participação efetiva de Mãe Néia foi à recente realização do Cortejo Afro, que comemorou o Dia Nacional da Umbanda, comemorado no dia 30 de novembro de 2013. A data foi instituída este ano no dia 16 de maio pela lei 12.644/12. A caminhada começou às 14 horas com concentração e saída em frente da Assembleia Legislativa.

A intenção desse capítulo foi apresentar um panorama resumido do candomblé no Espírito Santo, levando em consideração sua existência no tempo, desde os primeiros dados historiográficos, bem como sua localização no espaço da Região Metropolitana da Grande Vitória. Buscando a situação atual, a partir dos dados etnográficos aqui condensados, comparando com a realidade da década da publicação da pesquisa de Cleber Maciel, em 1992, novas casas de santo surgiram, enquanto outras desapareceram ou mudaram de nação ou axé. No presente etnográfico, diversos desafios se apresentam ao *povo de santo*, mas eles serão tratados nos próximos capítulos.

4 - FÉ E FEITIÇO: HISTÓRIAS DE VIDA E GENEALOGIAS DE FAMÍLIAS DE SANTO

“Ah! Esta coisa mesmo de feitiço, de magia, de encanto, este movimento mesmo das águas, esta coisa mesmo de magia de gostar de mexer nas panelas, de pegar uma coisa e fazer um tempero, de pegar uma fita e dar um laço e daqui a pouco falar ‘isto vai resolver a sua vida’. É ser uma feiticeira, eu fui uma feiticeira antes de saber que eu era de Oxum. Eu sempre fui assim, Oxum é feitiço, é encanto, é beleza. As pessoas de Oxum, quando elas não são belas, elas são especiais. Oxum é beleza, é fertilidade, é barriga. Eu acredito que sem Oxum não fosse possível existir a vida, foi ela quem inventou a vida. Oxum inventou muita coisa, criou muitas coisas que ninguém pensou em criar, coisas que ninguém queria criar. Quando não tinha mais nada, ela foi lá e criou alguma outra coisa. Oxum é criativa e eu sou isto, tudo meu é belo, é bonito, costuma ser caro, este é meu grande problema”. (Rita de Oxum, 2013²⁷)

No candomblé, onde se acredita que tudo é resultado de combinações, a palavra *feitiço* é empregada para se referir às ações mágicas de combinar elementos e encantar o mundo. Deste modo, seduzida pela magia do encantamento, nesse capítulo trabalhei com pessoas especiais que concederam um pouco de suas histórias de vida, memórias, saberes e falaram de suas vivências religiosas, para compreendermos o que é ou o que se aproxima do candomblé que é praticado no Espírito Santo. Não deixando de entender o local de onde falam, são sacerdotes, líderes que se expressam na intensidade de seus postos hierárquicos.

Na presente pesquisa, entrevistei as seguintes personalidades e lideranças do candomblé: “a força dos ventos”, o *babalorixá* Rogério de Iansã; “a doce mãe”, a *iyalorixá* Rita da Oxum; “a beleza translúcida das águas”, a *iyalorixá* Dezinha da Oxum e “a rainha do mar”, a *iyalorixá* Edinéa de Iemanjá, que são pessoas encantadoras e especiais. A sensação foi realmente fascinante, pois nas entrevistas percebi que as histórias eram fantásticas, porém aos olhos dos leigos podem parecer pessoas normais e simples. Em síntese, experimentei a oportunidade de sentir o que os integrantes dessas comunidades religiosas denominam “o verdadeiro amor pela fé ou a fé pelo amor”.

²⁷ Os áudios das entrevistas com a entrevistada Rita de Oxum foram realizados entre dezembro de 2012 e janeiro de 2013.

O campo, ou melhor, as casas encantadas que me foram abertas com extrema presteza e generosidades encontram-se no município da Serra. Essa escolha ocorreu devido às indicações de pessoas tanto da Universidade quanto de membros de religiões de matriz africana, pela facilidade ao acesso e por ser um dos municípios que mais abriga casas de candomblé no estado. Os zeladores foram selecionados pelo destaque que possuem como representantes de cada nação selecionada no trabalho, angola, *jeje e ketu* e o representante da maior parte das instituições ligadas às religiões de matriz africana e ao movimento das comunidades de terreiro e conselho sacerdotal dessas religiões no estado.

Ser “*filha de orixá*” permitiu uma intimidade relativa com os entrevistados, pois se sentiram a vontade para falar sobre algo que acreditam que eu estava entendendo e que eu não distorceria ou faria má interpretação. A confiança no trabalho, atribuída pelos próprios entrevistados, vem sendo a maior recompensa, visto que sou alguém que vivo parte do que eles têm vivido.

Nos encontros para as entrevistas compartilhamos diálogos a respeito das lutas para manter uma casa de candomblé funcionando, da mesma forma que compartilhamos símbolos, termos e memórias que demarcam o pertencimento à religião e ao grupo ao qual fazemos parte. Dialogamos ainda acerca de momentos importantes da história do candomblé no Espírito Santo, da mesma forma que compartilhamos emoções. Todavia, foi depositada a credibilidade de desenvolver um trabalho sério, que buscasse demonstrar o quão *forte, bonito e difícil* é ser integrante de comunidades de terreiro e membro do candomblé. Tenho a tarefa de me distanciar, principalmente dos valores da *nação ketu*, pois o objetivo do trabalho é apresentar as nações mais numerosas desse segmento religioso no estado, sem juízo de valor, e muito menos com a intenção de classificar essas casas como mais puras ou menos puras.

A seguir, cada entrevistado será apresentado com suas histórias de vida, seu encontro com o candomblé e suas opiniões acerca de diversos temas selecionados sobre a religião e a formação de sua identidade, a partir das suas tradições e memórias.

O uso da história de vida foi uma estratégia metodológica, pois “... a história de vida é um instrumento que vem preencher um vazio intransponível. [...] O que se espera é que a partir dela, da experiência concreta de uma vivência específica, possamos reformular nossos pressupostos e nossas hipóteses sobre determinado assunto.” (DEBERT, 1986, p.141-142).

Deste modo, os entrevistados narraram suas histórias pessoais, infância, adolescência e fase adulta, sua relação com o candomblé e caracterizaram a força que é sagrada para os mesmos, suas genealogias e descreveram suas casas, possibilitando a criação de um banco de dados para as análises referentes à memória, tradição e identidades.

“O relato seja ele biográfico ou autobiográfico, como o do investigado que “se entrega” a um investigador, propõe acontecimentos que, sem terem se desenrolado sempre em sua estrita sucessão cronológica (quem já coligiu histórias de vida sabe que os investigados perdem constantemente o fio da estrita sucessão do calendário), tendem ou pretendem organizar-se sem sequências ordenadas segundo relações inteligíveis. O sujeito e o objeto da biografia (o investigador e o investigado têm de certa forma o mesmo interesse em aceitar o postulado do sentido da existência narrada e, principalmente, de qualquer existência). Sem dúvida o relato autobiográfico se baseia sempre, ou pelo menos em parte, na preocupação de dar sentido, de tornar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consciência e uma constância, estabelecendo relações inteligíveis, como a do efeito à causa eficiente ou final, entre os estados sucessivos, assim constituídos em etapas de desenvolvimento necessário”. (BOURDIEU, 2006, p. 184)

A citação de Bourdieu justifica a maneira como distribuí os relatos de forma temática, porém não seguindo a mesma ordem para cada entrevistado, pois as memórias não tinham sequência cronológica e os temas muitas vezes estavam misturados e em alguns momentos se cruzavam e repetiam-se.

É importante destacar que não ocorreu uma escolha intencional, porém todos os entrevistados são de divindades femininas, no candomblé recebem o nome de *ayaba (yabás)*, *lansã*, *lemanjá* e *Oxum*. O curioso foi que quando comecei a pesquisar com o objetivo de produzir o pré-projeto para seleção do mestrado a tese de doutorado que me despertou inicialmente foi “*A dança das aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé*”, de Rosamaria Barbara, produzida em São Paulo e defendida em 2002, sob a orientação do Dr.

Reginaldo Prandi, ambos citados ao longo dessa dissertação. Sendo acaso ou não ocorre que esse trabalho trata de histórias de zeladores de divindades femininas. E por coincidência ou não o trabalho conta com duas lideranças que são do orixá oxum.

4.1 - A FORÇA DO MOVIMENTO E DOS VENTOS: ROGÉRIO DE IANSÃ



Figura 8: Festa de Candomblé na casa de Rogério de Iansã

Fonte: Arquivo pessoal de Rogério de Iansã



Figura 9: O Babalorixá Rogério dançando com orixá, em Serra.

Fonte: Arquivo pessoal de Rogério de Iansã



Figura 10: Perfil de Rogério de Iansã, Serra.
Fonte: Arquivo pessoal de Rogério de Iansã



Figura 11: Rogério Carlos Orsi
Fonte: Arquivo pessoal de Rogério de Iansã

"Para onde vai a minha vida e quem a leva?
Porque eu faço sempre o que não queria?
Que destino contínuo se passa em mim na treva?
Que parte de mim, que eu desconheço, é que me guia?"
Senhora das nuvens de chumbo
Senhora do mundo dentro de mim
Rainha dos raios, rainha dos raios
Rainha dos raios, tempo bom, tempo ruim
Senhora das chuvas de junho
Senhora de tudo dentro de mim
Rainha dos raios, rainha dos raios
Rainha dos raios, tempo bom, tempo ruim
Eu sou o céu para as tuas tempestades
Um céu partido ao meio no meio da tarde
Eu sou um céu para as tuas tempestades
Deusa pagã dos relâmpagos
Das chuvas de todo ano
Dentro de mim, dentro de mim".
(Iansã, Gilberto Gil e Caetano Veloso, texto de Maria Bethânia)

"Todo mundo me conhece como Rogério de Iansã, né? Inclusive quando eu vou fazer parte de júri de uma escola de samba, me chamam Rogério de Iansã. E até em boate, uma vez eu fui assistir a um show, era um show da Rogéria, aquela travesti, e também, era a escolha da Miss Gay Espírito Santo e me convidaram pra ir lá pro júri, Rogério de Iansã, entendeu? (risos). Aí, a marca quando você fala Rogério de Iansã, eu fico tentando usar Rogério Orsi num pega, é Rogério de Iansã mesmo". (Rogério de Iansã, 2013).

O encontro começou na tarde de 23 de fevereiro de 2013, sábado, como um bate-papo de duas pessoas que pouco se conheciam, porém com muito respeito, como se nos conhecêssemos há muito tempo, na brisa de uma varanda que marca o início do salão principal e na frente de várias plantas na entrada da casa. Suave, inteligente, generoso e forte, com um olhar penetrante e dócil, Rogério Carlos Orsi, veio ao mundo em Cachoeiro de Itapemirim, região sul do Espírito Santo, no dia 04 de fevereiro de 1950. Atualmente, com 63 anos, está nas seguintes frentes de engajamento social, político e cultural: vice-presidente da Federação Espírito Santense de Cultos e Entidades Afro, coordenador do Fórum Estadual de Cultura Popular e Comunidades Tradicionais do Espírito Santo, presidente do Conselho Sacerdotal das religiões de matriz africana e ameríndia do Espírito Santo, presidente do Conselho Municipal do Negro (CONEGRO) do município da Serra, conselheiro Nacional de Segurança Alimentar, conselheiro municipal de cultura da Serra, filiado ao Partido dos Trabalhadores, designer de carnaval, carnavalesco, representante

de uma revista italiana no estado, proprietário de *buffet*, membro do teatro experimental capixaba. O entrevistado acrescenta ainda que é lembrado pelos representantes das religiões de matriz africana, como alguém que luta pela causa das comunidades de terreiro e por maior espaço e liberdade para essas religiões. Rogério se define como “um homem de luta e de fé” e de grande versatilidade e movimento, o que se encaixa bem nas características da energia que acredita estar em sua identidade religiosa: *lansã*, a senhora dos ventos, raios, trovões e tempestades.

“Eu acho que lansã está muito relacionada à questão do ar”. Sem o ar, ninguém existiria. É até eu li esses dias uma mensagem que dizia assim: ‘Querem me matar... Querem tirar o meu ar...’, mas, não conseguem, pois eu sou a filha da dona do ar’. Então é lansã é o ar que eu respiro, a minha vitalidade e a minha coragem. Não tenho medo de nada. Nunca soube dizer, não consigo dizer pra você o que significa medo. Eu sempre fui muito audacioso. Eu acho que isso sim, são as características que eu trago do meu orixá, né? Que pelo que eu ouvi os meus mais velhos dizerem, lansã era corajosa, lansã foi corajosa, lansã foi temperamental, atrevida. Acho que ela deve passar isso um pouquinho para os filhos dela, né? (risos). Eu vejo lansã como isso aí, dessa forma. Do ar, dos ventos [...] Olha, eu costumo dizer que sou de lansã, mas eu não sou lansã. As pessoas, às vezes, elas acham que por você ser de lansã, você deve ser louco, escandaloso então, nada haver. Eu sou louco, escandaloso, faço auê na hora certa. Do resto, eu sempre, sou sempre uma pessoa tranquila, eu tento passar pras pessoas essa tranquilidade pra que elas se sintam bem pra estarem perto de mim. Pois é, as pessoas geralmente se baseiam nisso. Que as minhas características são as características de meu orixá. Porque eu sou de lansã tenho que ser temperamental, não... Eu classifico assim, eu tenho uma visão diferente. Eu não vejo, eu nunca consegui ver meu orixá, minha Mãe Oíá, como uma coisa desvairada, como uma coisa louca, não. Muito pelo contrário, lansã sempre me passou muita tranquilidade, muita serenidade [...] A minha visão de lansã é de muita tranquilidade, muita das vezes até me dá, assim, muita calma. O negócio tá pegando fogo, me dá muita calma pra me resolver tudo na maior tranquilidade. E depois eu quebro o pau. Então eu vejo o orixá lansã como aquela mãezona mesmo que me acalenta que me acalma que me protege, me guia e me orienta. Não entro muito nessa não, não creio muito nessas características que as pessoas mostram, assim, porque rege isso, porque rege aquilo. Qual ser que vive sem água? Qual ser que vive sem a terra? Então eu acho que um completa o outro. E... eu faço então um resumo disso daí. Eu acho que é amor”. (Rogério de lansã, 2013).

Trata-se de um homem de personalidade forte, que incorpora a força do próprio movimento, da luta pelo que acredita e faz com amor a sua prática religiosa. Diz que não vê em si características de lansã, mas no seu discurso isso é

marcante, a sua força, a sua determinação para levantar as bandeiras que defende no campo religioso e político. Assim é o *babalorixá* Rogério, como ele se define: um ativista e um homem da prática. Existem lembranças da infância acerca do encontro com o sagrado que marcaram a sua história de vida, como, por exemplo, suas visões e a primeira incorporação. Ele é de uma família de imigrantes italianos, eminentemente católica e teve sua infância marcada pela primeira incorporação, com apenas seis anos de idade.

“Minha infância foi maravilhosa. Porque eu brinquei, eu fiz tanta coisa que eu adoro falar sobre isso. Muito embora com muito sacrifício e com muito sofrimento também. Porque, imagina, meu pai veio da Itália com doze anos de idade, minha mãe é filha de italianos. Nós morávamos nos fundos de uma igreja católica, não tinha ninguém da nossa família que tinha esse envolvimento no candomblé. [...] Eu nasci no Espírito Santo, em Cachoeiro de Itapemirim e fui morar em Niterói com dois meses de idade. E eu tinha assim, visões, conversava, não era uma criança comum. Eu conversava, eu cantava coisas que eu não consigo me lembrar de mais o que eu cantava, mas meus pais, avós, tios, todo mundo comenta isso. E eu tinha uma visão, assim, tive um pesadelo, uma coisa muito ruim e, certa noite, era Missa do Galo, nossa casa era praticamente embaixo da torre dos sinos da igreja, quando aqueles sinos começaram a tocar, aí eu acordei e o que, que eu via em sonho, eu vi em realidade assim, aquilo me apavorou, era uma mulher pegando fogo e um homem montado a cavalo. Eu corri pra dentro da igreja, onde estavam os meus pais e todos da nossa família e quando eu botei o pé dentro da igreja, eu tive a primeira incorporação²⁸. (...) Foi um momento muito difícil e, principalmente, pra minha mãe, porque a gente foi assim, massacrado. Minha avó era aquela que acordava à noite pra ver se o padre estava tapadinho. Meu irmão, cinco anos mais velho do que eu, já estudando já pra ser padre. A família inteira de um seguimento religioso que era completamente contraditório a tudo aquilo que estava acontecendo. Então... Foi um momento e eu recebi, tive a primeira incorporação de uma entidade, que eu trabalho espiritualmente com ela, chama-se Labareda²⁹, engraçado que foi feita até, no momento que essa entidade veio, até cantou, fez um canto, né, cantou lá, e foi um escândalo, meu avô era chefe do santíssimo, minha avó era chefe das Filhas de Maria, então pra eles foi uma loucura, foi uma vergonha. E aí, me tacharam como maluco. Minha avó arranhou uma casa distante, me colocou e minha mãe lá, afastados de todos, mas mal sabiam eles me levaram pra perto do terreiro onde estava, onde eu tinha que ser iniciado. Foi coisa de orixá. Todo dia na parte da tarde, o tambor tocava que era de dia, eu ficava louco com aquele som. Um belo dia, eu subi num pé de goiabeira, assim e, eu vi aquele movimento e eu fui pra lá. E aí, não saí mais (risos). Fiquei muita raça de ano nessa casa, entendeu? E foi assim. Foi bom, foi bacana, mas foi triste também. Na minha infância eu brinquei, eu pintei e bordei. Fui arteiro aos extremos e, ainda sou ainda sou muito moleque”. (Rogério de lansã, entrevista concedida em 23/02/2013).

²⁸ Todas as citações são da *entrevista do Sr. Rogério de lansã concedida em 23/02/2013. E todas as fotos foram cedidas de seu arquivo pessoal.*

²⁹ *Labareda*, é o nome da entidade de umbanda que o entrevistado recebe (incorpora) até hoje, pela qual tem muito respeito e promove festas em sua homenagem.

O tambor, mais conhecido como atabaque, é um símbolo sagrado, sobretudo no candomblé, visto que sua sonorização e ritmo é o que desperta o transe, sentimentos indescritíveis, pois o coração dispara, o corpo fala e dá sinais, dança e encanta. Como sintetiza Bárbara (2002, p.215), os instrumentos são tocados pelos *alabês*, sacerdotes que foram escolhidos exatamente para isso. Eles são iniciados como *ogãs* e, por isso, não recebem orixá. Ser alabê é de muita responsabilidade. Deve-se conhecer todo o repertório dos toques e dos cantos. Deve estar atentamente ligado aos seus colegas, pois a perda do tempo por qualquer um dos tocadores prejudicaria toda estrutura musical. A beleza do toque não está na capacidade pessoal de um ou outro musicista, mas na capacidade de produzir uma ação coletiva. A música que constrói o ritual, pois ela integra todos os participantes numa coletividade homogênea. Os tambores conseguem fundir as sacerdotisas num só corpo, como se todos os corpos singulares fossem ligados no ritmo de uma mesma pulsação. A música abre, liga e fecha o ritual, como se procurassem um centro fixo do qual se pode partir e também voltar, seguindo uma roda, como a foto a abaixo demonstra, uma festa de *Odu Ika de Matambiasanje* (obrigação 14 anos) em 18/11/07.



Figura 12: Festa de *Odu Ika de Matambiasanje* (obrigação 14 anos) em 18/11/07, em Serra.
Fonte: Arquivo pessoal de Rogério de Iansã

Segundo Bárbara (2002, p.126), a orquestra é formada por três atabaques: o *lé* (o menor tambor), o *rumpi* (o mediano) e o *rum* (o maior). O primeiro deles dá o

ritmo, o segundo reforça e o terceiro "dobra". Nos toques de transe, o *rum* faz variações e acentos. Só não realiza as variações no *xirê*, no começo da festa, quando as filhas de santo ainda estão em estado consciente. O *rum* toma conta da cabeça que manda no resto do corpo e que direciona os pés. Demonstrada na foto a seguir da casa da *Iyalorixá* Rita de Oxum, em 2013.



Figura 13: Obrigação de 21 anos da Iyalorixá Rita de Oxum, em 2013, na sua casa de candomblé.
Fonte: Osvaldo Martins de Oliveira

O transe, enquanto uma dimensão coletiva, é uma energia que, sobretudo nos rituais festivos, tem grande fluência, pois à medida que um iniciado que está em transe, abraça o outro, este tem seu orixá convidado a participar e dançar na festa.

Vale destacar que por volta de 1950, a visão sobre as pessoas que tivessem alguma manifestação espiritual relacionada às religiões de matriz africana era bastante mal vista, marcada por um forte preconceito e perseguição. Na maioria das vezes atribuída como distúrbios mentais.

“... “a possessão é o núcleo central e irreduzível, e a possessão ou estado de santo era interpretado como histeria, portanto um estado patológico, desde a década de 30 as pessoas eram tratadas como portadores de problema médico-psiquiátrico”. (Dantas, 1988, p.169).

O entrevistado continua relatando sua infância e ressalta que o terreiro era também um lugar de aprendizagens e brincadeiras, descartando as ideias que são atribuídas aos terreiros como o local de práticas de malefícios.

Na passagem da infância para a adolescência destaca as inúmeras dificuldades, pois ter *feito santo* muito cedo, acarretou em muita responsabilidade, forçando-o a buscar sua independência precocemente. Em alguns momentos sua vida religiosa levou-o a ter alguns problemas de ordem social, como prestação de serviço militar, que no momento da apresentação estava em período de recolhimento (momento de estar separado da vida cotidiana e fazendo os ritos, para sua obrigação), na casa de candomblé, pois enfrentava problemas no campo da saúde. Junto a responsabilidade, a adolescência também é marcada pela revolta, insatisfação, pois o candomblé é uma religião que exige bastante dedicação e alguns tabus, como a proibição de comer alguns alimentos, como o próprio entrevistado diz:

“[...] lógico, tive as minhas revoltas, tinha momento em que eu não aceitava porque eu queria viver né? [...] as coisas que todo mundo vivia e, aí, eu queria comer as coisas que as pessoas comiam e eu não podia comer, então não foi tão fácil. Eu sofri muito, pra conseguir encarar uma realidade”. (Rogério de Iansã, 2013).

Tomando suas experiências como referência, Rogério tentou evitar com que a filha carnal enfrentasse tais dificuldades, afastando-a da iniciação. Hoje entende que cometeu um erro, pois relata que a filha “foi feita” (iniciada no candomblé) ainda no ventre da mãe, sendo *abi asé*³⁰.

É comum nos relatos dos entrevistados o destaque das dificuldades durante a vida, ocorrendo momentos de revolta, de rompimento com as proibições e tabus das religiões de matriz africana, e com a disciplina e a hierarquia. Desse modo, o tempo dedicado à religião e às obrigações leva muitas vezes a abrirem mão de parte da vida social, como relata o entrevistado acima.

A concepção de independência, de conquistar a autonomia pelo esforço próprio e sua curiosidade, levaram Rogério ao engajamento em atividades para além do universo religioso. Segundo seu relato, a vida religiosa e seu orixá o fizeram morar na casa de candomblé:

³⁰ *Abi asé*: que foi iniciada no ventre da mãe.

“[...] porque eu fui praticamente que obrigado, meu orixá queria me ver morando aqui e eu não aceitava, eu fiquei mais de vinte anos brigando. Depois que eu me conscientizei que eu tinha que vim, eu vim e eu estou felicíssimo e foi a melhor coisa que eu fiz na minha vida. Agora é, divido a minha vida espiritual, da minha vida profissional, da minha vida é social, da minha vida cultural. Eu consigo separar bem as coisas e dá tempo de fazer tudo, entendeu? Não foi tão fácil, não é tão fácil de você se conscientizar, porque você tem que se privar das coisas. No momento em que eu me conscientizei que era aquilo mesmo eu, eu não fui feliz não. Eu sou feliz por isso”. (Rogério de Iansã, 2013).

Muitas vezes os zeladores são levados a morar dentro da *casa de santo* (*terreiro de candomblé, barracão ou roça*), por pedido do seu próprio orixá. Conforme verifiquei nos dados de minha pesquisa, isso é muito comum no estado do Espírito Santo. O lugar das atividades religiosas passa a ser também a extensão do próprio lar. Os entrevistados ressaltam que atendem aos pedidos da sua divindade que entende ser melhor a sua permanência junto ao *terreiro*.



**Figura 14: Festa da Entidade Labareda, em 04/12/2013, na Serra.
Fonte: Arquivo pessoal de Rogério de Iansã**

Envolvidos por forças e manifestações do universo espiritual desde suas infâncias, os entrevistados afirmam que suas trajetórias sempre estiveram ligadas ao inexplicável e ao mundo mágico. Um deles, o Sr. Rogério, foi iniciado no Candomblé com dez anos de idade, em Niterói, no dia 24 de junho de 1960, como o próprio relata:

“... era um terreiro de Umbanda de uma senhora que era feita de santo. Ela era feita de Nanã³¹. E passou a ser minha mãe, porque foi minha mãe Pequena³² quando eu fui feito. E essa senhora, tanto é que foi na época meu pai é, que eu tava recolhido, meu pai chamava a polícia pra ir lá, e aí ele ouvia o barulho do tambor: “É ali”, chegava lá e não era. Ouvia o barulho do tambor do outro lado: “É lá”, só sei que não encontrou, não conseguiu achar a casa, e saíram, os orixás deram um jeito de cegar ele. Minha mãe sempre me respeitou, sabe, porque ela viu a minha necessidade, viu tudo que eu sofri fisicamente, eu não fui por conta de beleza, nada disso, até porque eu não conhecia nada disso, né? Até então, eu fui conhecer festa de Cosme e Damião com oito anos de idade. É uma coisa que é tão comum tão corriqueira no Rio de Janeiro, porque nós vivíamos ali, dentro da igreja. Nesse momento, a minha Mãe Pequena já era de idade, ela não tinha o cargo pra ter iyawó, a casa tinha um quarto de Nanã, as coisinha dela [...] mas, não era um barracão de Candomblé. Ela era iniciada na Casa de uma senhora chamada Mãe Alice de Oxum, só que tinha muita amizade, porque no mesmo momento em que uma filha carnal dela teve problemas, eu também estava. Então, esse Babalorixá junto com ela, ali com essa família reunida, a gente fez santo junto”.[...] Minha relação com a umbanda é boa, muito boa. Tranquila. Até porque tem tudo que eu acredito, tudo que eu defendo, que eu participo eu não me esqueço de prestar uma homenagem a umbanda de forma nenhuma. (Rogério de Iansã, 2013)

Segundo Rogério, o babalorixá que o iniciou foi Jonas de Iansã que, por sua vez, era filho-de-santo de Miguel Tangerina e este era filho de Mãe Bida de Iemanjá. Mãe Bida era de Salvador (BA), sendo a primeira Iemanjá iniciada do Axé Gantois e tinha um barracão em Casca Dura no Rio de Janeiro e foi escolhida para fazer o orixá de Miguel Tangerina em uma casa de nação Angola. Devido ao fato de Jonas e Miguel serem do mesmo orixá que Rogério, no momento da iniciação deste, que ocorreu em uma casa da *nação Angola*, de sua *mãe pequena*, Cecília de Nanã, em Niterói (RJ), tiveram que recorrer à *iyalorixá* Bida, que realizou o ritual de iniciação do entrevistado. Por isso, o

³¹ *Nanã*: (*nàná*) é considerada a mais antiga das divindades das águas paradas dos lagos e lamacentas dos pântanos, das águas primordiais. Mãe de Obaluaê. (Verger, 2002, p. 240)

³² *Mãe pequena*: é a pessoa que participa do ritual de iniciação, sendo designada criteriosamente, não podendo ser trocada, pois será responsável pelo filho na falta do zelador. É tão importante quanto o babalorixá.

mesmo afirma ter dois pais e duas *mães-de-santo*, e que os filhos e netos de Jonas de Iansã, que por sua vez são netos e *bisnetos de santo* de Miguel, “aprenderam a cultuar e a respeitar as duas nações”.

“Então, a partir daí, muitos filhos, netos, a gente se identificou com essa história bonita, com essa forma deles serem, desse acolhimento, e nós nunca tivemos essa distinção de nação nenhuma. Com isso, nós aprendemos na nossa casa, a respeitar todas as nações. [...] Aí o que acontece: muitos de nós recebemos uma digina, inclusive uns anos atrás, ainda existia isso nas Casas de Ketu mais antigas, os povo tinha digina. Muitos “Babalorixás, muitas iyarorixás é... que hoje têm as suas casas, que são pessoas antigas, eles tinham digina mesmo trocando outra nação. Então eu costumo dizer, às vezes, quando alguém pergunta e, e eu quero até me diverti um pouco, costumo dizer assim, eu sou um Kengola, porque eu respeito a Angola, respeito Ketu e respeito muito a umbanda também, por ser a única religião brasileira. As outras vieram, os negros trouxeram essa, esse culto muito oculto, muito escondido, muito primeiro, mas a religião que se originou da terra, foi a umbanda, então, eu respeito muito isso. Eu recebi sim um nome, eu tenho o meu nome de orixá. Eu fui do Axé Gantois por quarenta e dois anos. Mas, os meus mais velhos todos foram falecendo. Perdi todos eles, tempo, aí depois de um certo tempo, eu voltei e passei a tomar obrigação lá no Gantois mesmo, entendeu? E a mãe de santo que cuidava de mim, que eu tive afinidade, foi a Mãe Delza de Iansã, ela também faleceu. E aí, eu tinha uma grande amiga, uma Iyalorixá antiga em Salvador e amiga mesmo, inclusive vários filhos carnais dela são os meus filhos de santo, e não são poucos não, são dezoito filhos carnais dessa senhora que são os meus filhos de santo. Quatro deles tem terreiro aberto em Salvador. Chamava-se Dona Catarina de Oxaguiã, ela era do Axé Opó Afonjá e, aí, essa senhora foi a quem deu comida pra minha cabeça. Então, eu passei pra fazer parte também desse Axé. Acrescento, entendo também, que eu não mudei de axé, eu acrescentei mais algumas coisas, foi acrescentando mais algumas coisas daquele novo Axé. Mas ela respeitou tudo, até porque ela me conhecia há quarenta anos, nossa amizade era de quarenta anos, né? Tudo, não tive mudança de nada, simplesmente ela veio pra dar comida pra minha cabeça e fazer aquilo mesmo que eu não podia fazer, né? Uma senhora maravilhosa e que por infelicidade faleceu, também, ano passado”. (Rogério de Iansã, 2013).



Figura 15: Rogério e sua zeladora Catariana. Em 2003, em Serra.
Fonte: Arquivo pessoal de Rogério de Iansã



Figura 16: Foto de Iansã e a zeladora Catarina do Oxaguiã.
Fonte: Arquivo pessoal de Rogério de Iansã

Apesar de haver trânsito entre as *nações de candomblé*, o *babalorixá* Rogério defende a necessidade de permanência na casa onde se é iniciado e ressalta a importância de respeitar os saberes adquiridos pelas nações, pois, mesmo havendo algumas diferenças, sobretudo nos nomes, os elementos simbólicos são compartilhados e há “empréstimos” de saberes entre elas. Essa concepção é construída a partir de leituras de Pierre Verger que, segundo o entrevistado, demonstrou existir uma nomeação comum entre os candomblés do Brasil, Cuba e no culto aos orixás em África, embora o autor, mesmo sendo um pesquisador iniciado, não tivesse apresentado receitas de como fazer candomblé. Verger teria chegado a conclusão de que o candomblé no Brasil, é múltiplo e diversificado, *visto que cada um faz o seu*.

A noção de que existe uma estrutura simbólica compartilhada pelos diferentes candomblés brasileiros e, ao mesmo tempo, particularidades no modo de fazer de cada nação é percebida nos escritos antropológicos de Silva (2000) e Prandi (2001).

4.2 - A DOCE MÃE QUE TUDO VÊ: RITA DA OXUM



**Figura 17: Rita de Cássia Mendonça Guzzo, 2009, em Vitória.
Fonte: Milena Xibile Batista**



**Figura 18: Iyalorixá Rita de Oxum, 19/09/2012 em seu terreiro.
Fonte: Milena Xibile Batista**

“A água arrepiada pelo vento
A água e seu cochicho
A água e seu rugido
A água e seu silêncio
A água me contou muitos segredos
Guardou os meus segredos
Refez os meus desenhos
Trouxe e levou meus medos
Grande mãe me viu num quarto cheio d'água
Num enorme quarto lindo e cheio d'água
E eu nunca me afogava
O mar total e eu dentro do eterno ventre
E a voz de meu pai, voz de muitas águas
Depois o rio passa
Eu e água, eu e água, eu...
Cachoeirinha, lago, onda, gota
Chuva miúda, fonte, neve, mar
A vida que me é dada, eu e água

A água arrepiada pelo vento
A água e seu cochicho
A água e seu rugido
A água e seu silêncio

A água me contou muitos segredos
Guardou os meus segredos
Refez os meus desenhos
Trouxe e levou meus medos

Grande mãe me viu num quarto cheio d'água
Num enorme quarto lindo e cheio d'água
E eu nunca me afogava
O mar total e eu dentro do eterno ventre
E a voz de meu pai, voz de muitas águas
Depois o rio passa
Eu e água, eu e água, eu...

Cachoeirinha, lago, onda, gota
Chuva miúda, fonte, neve, mar
A vida que me é dada, eu e água

A água lava as mazelas do mundo
E lava a minha alma, lava minha alma”

(Eu e água, Caetano Veloso)



**Figura 19: Festa de Oxum, em 18/09/2011, na Serra.
Fonte: Osvaldo Martins de Oliveira**

Mineira, de cabelos da cor do sol e olhos de espelho d'água, como uma cigana que morava perto da sua casa previu que seria. Rita de Cássia Mendonça Guzzo, que é uma das minhas entrevistadas. Na epígrafe acima essa música que resume o que é a sua vida. A *iyalorixá e iyalexé* (guardiã do axé da casa) Rita de Oxum veio ao mundo na manhã do dia seis de outubro de mil novecentos e cinquenta e cinco, filha de uma dona de casa e um ferroviário, a caçula, tendo uma irmã e dois irmãos, trabalhou durante toda a vida em diversas atividades, como comerciante, autônoma, taróloga e microempresária do ramo de alimentos. Casou-se duas vezes e trouxe ao mundo um filho. Firme, carinhosa, autêntica, determinada e muito dedicada ao mundo do sagrado. Esses são alguns termos que mesclam a identidade de Rita com a de seu orixá, Oxum. Abaixo ela fala do seu nascimento no candomblé, do nome que recebeu no ritual de iniciação e de seu pertencimento à *nação ketu* e ao *Axé Oxumaré*.

“Eu nasci no candomblé, em 19 de setembro de 1992. A minha nação é Ketu. O meu axé é e sempre foi o axé oxumarê. Fui a primeira iyabá do Babalorixá Marcelo do Oxaguiã, no bairro Serra Dourada, em Serra (ES). Bom, eu sou considerada quando realizamos a iniciação no candomblé nos chamam, com o primeiro nome e com o nome do orixá, é, Rita da Oxum. Outros me chamam de mãe Rita, mas é assim. Quando eu fiz minha iniciação no candomblé, tinham por costume me chamarem de yêyê, “doce mãezinha”. Quando nós nascemos, quando nós saímos de dentro do lugar onde ficamos recolhidos nós recebemos, somos batizados e o orixá fala esse nome pra todo mundo. O nome se chama o orunkó”. [...] Eu sou de Oxum e se eu não fosse de Oxum eu acho que eu seria de Oxum, porque eu nem sabia quem ela era, mas quando falou Oxum eu já fiquei com as lágrimas nos olhos, eu choro desde criança, eu tremo, sinto frio, pena dos outros, mágoa, sofrimento e também fico magoada e espraguejo e depois me arrependo. Eu sou de Oxum em todos os sentidos, sempre encantei todo mundo e sempre tive altos conflitos, eu tenho tudo da Oxum. A referência na natureza é a água, a magia. [...] Oxum gosta de coisas belas e perde as coisas com facilidade e consegue tudo de novo, é dócil, é considerada falsa porque é muito dengosa, é impressionante esta característica que eu acho que sujaram a minha mãe porque nós não somos falsas é porque ela gosta muito das coisas certas e quando as coisas não saem do jeito que ela quer, aí as águas voltam mesmo, elas retornam. Eu defendo a minha mãe Oxum, a bandeira dela é dourada, eu acho que é dourada, há controvérsias, mas pra mim Oxum é todo ouro e toda grandeza, porque o ouro é realmente isto tudo que eu estou falando, o ouro é peso e é valor. Oxum é riqueza e a maior riqueza de Oxum é o amor, ela nunca deixa de amar, ela bate com você no colo, ela nunca deixa você de lado, porque se você perder o amor de Oxum, porque se Oxum não lhe der mais atenção você pode ter certeza que você está sem ninguém. [...]. Eu sou muito imprevisível. Quando todo mundo pensa que eu parei, que eu desisti, eu estou dando uma volta lá embaixo. A minha vida é essa, e eu retorno. Às vezes, por incrível

que pareça, eu tenho cinquenta e sete anos, às vezes eu me olho no espelho e fico um pouco preocupada de ser só eu que estou vendo isto, mas eu olho e estou com a pele tão esticada e os olhos brilhando tanto, que os meus olhos são azuis e eu acho que eu fico fora do padrão da religião afro, mas eu sou diferencial mesmo, eu só queria ser a Anastácia, eu queria muito mesmo, pra ver que eu sou da Oxum mesmo. Eu choro e quando eu choro, eu fico com o olho inchado, sinto dor de cabeça e eu não posso chorar. Vai desabar alguma coisa do outro lado e eu não fico sabendo e normalmente quando alguém me machuca este alguém vem parar no meu colo, isto é involuntário, não sou eu que desejo, as pessoas pensam que fui eu quem deseja, tem gente que dá uma topada quando briga comigo e falam 'a culpa é dela', nós somos feiticeiras. Eu acho que Oxum anda do meu lado, Oxum nunca me abandonou, às vezes eu não podia dormir que Oxum aproveitava, vinha pegava minha cabeça, me levantava e cuidava de mim, Oxum cuida de mim, acho que ela sabe que eu sou muito sozinha, ela cuida de mim. Eu tenho características dela que são quase todas, só tem uma coisa que eu não consegui ter que foi a esperteza, mas eu acho que ela sabe: eu faço umas tramoias assim, tenho um jogo rápido pra fazer umas tramoias. Tramoia não é trambique, não. Agora, eu não consigo enxergar as coisas e olha que eu era dos olhos que vê fundo. Mas eu fico aérea, desligada, brincando: e ela, ela é esperta, aí quando eu menos espero, eu tão inocente, a água entorna fervendo em cima de todo mundo e não respinga em mim, porque eu sou uma pessoa muito... Eu acho que eu sou boba, mas eu sou inocente, eu sou meio idiota e Oxum sempre foi esperta. "Esta é a versão que eu tenho sobre ela, ela não é descrita como bobinha, ela sempre foi esperta, ela sempre conseguiu tudo através da esperteza". (Rita de Oxum, 2013).

A foto a seguir é do dia da iniciação de Rita de Oxum, em 19/09/1992, na Serra, com o *babalorixá* Marcelo de Oxaguiã (Òṣàgyiàn).



**Figura 20: Iniciação de Rita de Oxum, em 19/09/1992, na Serra.
Fonte: Arquivo pessoal de Rita de Oxum.**

Em sua infância, segundo Rita, ela não conheceu o candomblé, pois em Vitória, ele era pouco conhecido. A entrevistada afirma que desde muito nova, tinha algumas atitudes consideradas fora da normalidade, mesmo pertencendo a uma família tradicionalmente católica, como destacou também o senhor Rogério de Iansã. Em sua infância, pelo fato de sua mãe biológica ter a vida marcada pela doença espiritual, mas tratada como uma pessoa com problemas psiquiátricos, a *zeladora* Rita narra fatos que marcaram definitivamente sua vida, em uma espécie de leitura dos acontecimentos do passado a partir de suas vivências e experiências no universo do sagrado do presente. A presença marcante da figura materna na trajetória dos dois entrevistados foi fundamental, para entender suas trajetórias.

A memória da infância de Rita da Oxum está marcada pelas lembranças acerca dos problemas familiares enfrentados por sua mãe devido ao fato dela ser portadora de fenômenos espirituais não compreendidos pela medicina e pelo universo cristão-católico. A *iyalorixá* acima acredita ser herdeira dos *dons espirituais* de sua mãe biológica que não teve a oportunidade de desenvolvê-los e que ela os colocou em prática no universo religioso da umbanda e do candomblé. Quando sua mãe teve o primeiro contato com o kardecismo, sofreu críticas, pois incorporou um caboclo que disse que ela precisava de doutrina, mas que o lugar dela não era ali. Disse também que sua mãe tinha um *legado* a cumprir, que era ter uma casa espiritual, mas por falta de autonomia e apoio do marido, não desenvolveu. Posteriormente, quando a entrevistada já na vida adulta, rompeu o casamento com o pai de seu filho e se iniciou no candomblé, sua mãe a considerou corajosa, devido ao fato dela renunciar a várias coisas por respeito ao seu dom espiritual.

Nas suas recordações estão as lembranças do avô que tentou ajudar a filha Alaece (a mãe da entrevistada), pois mesmo não aceitando, acreditava muito em tudo que ela tinha e passou a ser uma pessoa de muita fé, levando a sua filha a se desenvolver, se doutrinara e receber as entidades religiosas, porém o marido não aceitava, embora tenha acompanhado e tenha sofrido muito com a doença dela. Alaece foi considerada uma doente, ao ponto de causar acidente para si mesma, pois, segundo a *iyalorixá*, quando o *médium* fica sem receber qualquer informação acerca de sua paranormalidade, não se cuida e não se

prepara se torna vítima de obsessão. Em uma época em que a maioria era católica, a mediunidade era considerada uma loucura e sua mãe passou por tratamentos horrorosos, tendo sido hospitalizada para ser tratada a base de fortes choques elétricos e remédios. A entrevistada diz que essa história na família devia servir de exemplo.

“[...] a história do espiritismo na minha família devia ser exemplo, e ainda não é, pois os meus parentes, não tem preconceito. Eu não sofro preconceito pela minha família eu sou bem aceita eles me respeitam desde que eu tomei as minhas decisões, porque fui muito independente, muito voluntariosa e todas as decisões que resolvi tomar. Podem me chamar até de extravagante porque eu sou meio interessante, para idade que eu tenho eu sou uma pessoa que gosta de coisas assim diferentes. Eu sou uma pessoa que não se opõe a sair na rua vestida com traje da minha religião, da minha crença, do meu culto, e se eu encontrar com eles eu não vou me sentir constrangida, isso já prova a minha autenticidade o quanto sou voluntariosa, o quanto eu sou séria e respeito a minha bandeira, e não admito que ninguém me faça qualquer observação e se fazem, fazem bem longe de mim. [...] eu creio que existem preconceitos contra mim, mas eu não me importo, e não me incomodo com isso, porque são pessoas ignorantes, pessoas que estão muito aquém da minha sabedoria, das minhas grandes virtudes e vitórias das minhas alegrias”. (Rita da Oxum, 2013).

As vestimentas podem ser consideradas um sinal diacrítico da identidade, como bem observara Weber (1920) e Barth (1969). No caso dos adeptos das religiões de matriz africana, como destaca a entrevistada existe alguns momentos que ela sai de casa vestida com trajes próprios do culto, isto é, roupas brancas longas e fios de conta. Quanto ao preconceito mencionado, cabe analisar que é fruto da falta de conhecimento ou, como bem lembrou à entrevistada, da ignorância. Nisso, segundo os entrevistados, respeitar e entender os fenômenos da espiritualidade relacionados ao candomblé requer conhecimento.

A transição da infância para adolescência foi marcada por uma época de pouco diálogo, em um período de ditadura, onde as relações familiares eram pautadas por muito rigor, disciplina e pouca conversa. Sua passagem para fase adulta é descrita como um período de reencontro com a vida espiritual.

“O catolicismo foi à introdução, veio pela família, ir à missa era um passeio para uma criança, até que ela própria passa a sentir aquela coisa de ir à igreja. Mas, tinha momento que ia para rezar, para pedir perdão pelas coisas, eu tinha que ir correndo na igreja confessar, e ficava esperando. O catolicismo foi a minha base, a primeira orientação pelo lado espiritual, todas as histórias que foram contadas eu acreditava, enfim não questionava, quando era criança, porque não pensava muito nisso e acreditava naquilo tudo, mas não queria pensar, acreditava naquilo na hóstia, em tudo que a igreja trazia, quando a mente foi abrindo um pouco mais, depois pelo que minha mãe passou, ela começou a levar a gente, os filhos que queriam ir, quando precisavam levavam numa benzedeira, muito conhecida, uma afinidade muito grande com ela que faleceu há alguns anos atrás, que era muito querida, Dona Maria Coroa³³, que benzia na casa dela e tinha muito carinho, passou a ter o terreiro dela, até falava que quando eu comecei a sentir que eu era uma pessoa sensível, falava que se um dia eu tivesse que trabalhar em um terreiro eu iria trabalhar no terreiro dela, mas nós íamos também como se fosse passeio, uma necessidade, como se fosse uma cura, um tratamento. Mas sempre com os pais, os primeiros contatos foram exatamente quando minha mãe começou a ter os problemas na parte de terreiro”. (Rita da Oxum, 2013).

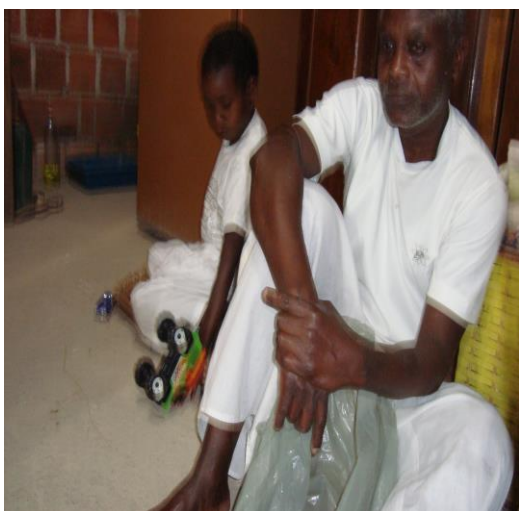
Embora pertencesse a uma família católica, a entrevistada frequentava as atividades das religiões de matriz africana desde a infância. No início da década de 1960, Rita ainda criança conheceu as benzedeadas e a umbanda que ela via como um lugar de passeio e brincadeira. Essa percepção acerca dos espaços de culto religioso da umbanda como lugar de diversão também é compartilhada pelo Sr. Rogério de Iansã.

As fotos abaixo demonstra essa afirmação, foi tirada em setembro de 2011, quando Eric de Odé, o filho mais novo da casa, e seu pai sanguíneo Manoel Lourenço, que foram iniciados, o pai como *ogã* de Oxum. Onde antes da preparação do ritual as crianças continuam brincando no barracão. As crianças durante as *funções* participam de alguns momentos ritualísticos, ajudam em afazeres leves, mas tem uma rotina de brincadeira como uma criança comum. Em muitas casas a família toda é iniciada e a casa de candomblé torna-se a extensão da sua própria casa.

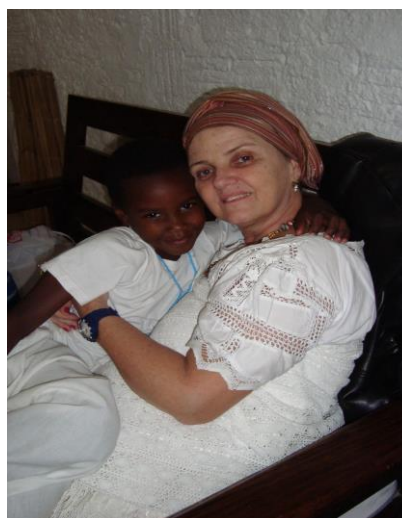
³³ Dona Maria Coroa era uma benzedeadas muito conhecida na região de Jucutuquara, a casa é hoje administrada pelos filhos e está localizada próximo ao Museu Solar Monjardim.



**Figura 21: Eric de Odé, 2011, em Serra.
Fonte: Osvaldo Martins de Oliveira**



**Figura 22: Eric de Odé e Ogã Manoel de Ogum (AŞÖGÛN³⁴) 2011, na Serra.
Fonte: Osvaldo Martins de Oliveira**



**Figura 23: Eric de Odé e a zeladora Rita de Oxum, 2012, em Vila Velha.
Fonte: Osvaldo Martins de Oliveira**

³⁴ Cargo dado ao responsável pelos sacrifícios de animais e conhecedor de todos os cânticos que acompanham o ritual em alguns casos; o àşògun é sempre filho de Ògún. Literalmente, àşẹ – o possuidor de, Ògún – de ògún, por ser este òrişà dono da faca. Ver BENISTE, José, Orun Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yourubá entre o céu e a Terra. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 1997.

Na trajetória espiritual dos integrantes do candomblé existe a passagem de muitos adeptos pela umbanda, falam com muito respeito e mesmo sendo iniciados no candomblé, continuam fazendo festas e homenagens aos seus protetores da umbanda, essas observações podem ser lidas nas entrevistas de Rogério de Iansã e Rita da Oxum, na própria descrição das casas existem locais (quartos) destinados a essas entidades de umbanda.

A zeladora Rita de Oxum diz que seu caminho até a aceitação e dedicação total a vida espiritual foi cheio de idas e vindas, pois por volta dos 18 anos, começou a frequentar a umbanda, mas tinha vergonha de vestir branco e ficar batendo palmas, depois acabou afastando-se e viveu sua vida material. Em seguida, casou-se, teve um filho e surgiram problemas materiais, que a levaram a retornar a fim de buscar auxílio espiritual.

“... eu fiz tanta palhaçada, porque a minha umbanda deveria ter começado aos 17, 18, 19 anos por aí, eu comecei a ter que vesti roupa branca, bater palma, dançar. Eu achei muito ridículo, porque eu ficava com vergonha de um rapaz estar na assistência e de repente como eu fui algumas vezes para receber passe, benzimento, ter um rapaz na assistência e no domingo e na segunda eu ia ao centro [...] fiz uns trabalhos, aí desenrolou uma parte da minha vida que estava mesmo amarrada, porque eu estava precisando de um balanço, se aquilo ali não acontecesse, pois é não tivesse ficado tão difícil, possivelmente eu não procurasse, porque a verdade é essa, a gente vai pela dor mesmo e eu não fui à pessoa que foi por amor. Mas, na umbanda, eu fui para pedir, aí depois acabei ficando por gratidão, para segurar os médiuns, pois era um tal de cair de perna para cima eu ficava só olhando e aí falava isso aí, eu não quero para mim não. Mas, lá dentro eu pensava, mas não falava, ficava com medo do caboclo lá descobri o que eu estava pensando, pois ele descobriu tudo sobre minha vida, estava com medo até de pensar, mas eu vi o charutão na boca, da mulher eu dizia assim, meu deus será que tenho isso? Não devo ter, sou muito delicada para poder ter uma coisa dessas... (risos)”. (Rita da Oxum, 2013).

É comum a relutância e a revolta, antes da aceitação e da dedicação à vida espiritual, em diversos relatos coletados informalmente entre integrantes das religiões de matriz africana. Essas relutâncias ocorrem devido aos preconceitos, cobranças e responsabilidade com o mundo sagrado.

A entrevistada narra seu ritual de iniciação na umbanda composto por oferendas realizadas em águas salgadas (praia) e doces (cachoeira) para diferentes entidades relacionadas à sua *coroa* e nas matas fez oferendas para um caboclo denominado Tupi Guerreiro, da falange dos chefes de legiões da Tribo dos Tupinambás, com o qual trabalha até hoje. Nesse processo, passou

por um *resguardo*, que consistiu em restrições alimentares e intercursos sexuais. Antes dessa entidade, a primeira a se manifestar na iniciada foi uma cigana, que ainda hoje tem forte influência em sua vida, da qual, segundo ela, *recebeu um legado de leitura de cartas*, chegando a trabalhar em uma loja esotérica durante algum tempo. Em seu terreiro, do qual participo, ocorrem festas em homenagem a essa entidade *cigana*, a *Exú Tranca Rua*, a *Maria Padilha*, *Marinheiro* e *para seu Tupi*³⁵ (*o caboclo*). O respeito à umbanda é parte da sua vida, alguns quartos da casa são dedicados aos mesmos. Conta ainda, que hoje não tem como desenvolver médiuns, pois o terreiro fica um pouco distante da sua moradia, e dada à dificuldade de segurar os iniciantes e o desgaste físico a impede de fazê-lo.

Abaixo segue uma foto de uma oferenda realizada para entidade Cigana do Campo, em 1997, na Serra.



Figura 24: Oferenda a Cigana do Campo
Fonte: Arquivo pessoal de Rita de Oxum

³⁵ As entidades de umbanda da zeladora Rita de Oxum são um caboclo denominado Tupi Guerreiro, um jangadeiro na linha do mar, um exú Tranca Rua e uma Maria Padilha, uma Cigana do Campo.

“[...] eu não conhecia o candomblé. Bom o que é muito importante, eu sempre aconselho a quem é introduzido nessa religião, não fique por aí discutindo. O fundamental para que você seja reconhecido, identificado é você saber a sua raiz. Eu conhecia candomblé através de samba enredo. A minha mãe em uma determinada ocasião, no trajeto desses problemas todos, ela foi considerada uma mulher de lemanjá por uma pessoa que estava aqui em Vitória, um baiano, não me recordo o nome. Ele jogou búzios para ela e chegou quase a ser de uma forma a ser introduzida e iniciada na religião, chegou até mesmo a mexer nos cabelos e essas coisas todas. Pelo que sei me parece que depois ela fugiu [...] O candomblé a religião africana, religião afro, não faz distinção de cor, de das suas escolhas, se você escolheu namorar, ou desquitar, ninguém se mete na sua vida, desde que você tenha respeito, enfim não há essa preocupação com a sua vida pessoal, o seu estado civil, ou com quanto você ganha”. Levar para os temas (Rita de Oxum, 2013)

A sua inserção no candomblé ocorreu de forma gradativa e múltipla, pois sem desvincular-se da umbanda, passou por casas das nações angola e jeje, chegando a *tomar um borí*³⁶ como tratamento, mas não se iniciou nessas casas. Posteriormente, foi levada por um amigo na casa de uma iyalorixá para conhecer quem viria a ser o seu primeiro zelador. Conta que foram muitas as dificuldades, em especial financeiras, pois a iniciação no candomblé é bastante onerosa, mas como a mesma afirma que *quando orixá quer acontece*.

“[...] eu encontrei um rapaz, hoje em dia, ele até entregou a cabeça e faz as coisas comigo, mas ele me levou, insistiu muito e conseguiu me levar na casa de uma pessoa que ele estava se cuidando, a mãe de santo dele e ali eu conheci o rapaz que ia cuidar dessa mãe de santo dele, esse rapaz eu o vi lá, depois ele jogou para mim, falou algumas coisas e começou a cuidar de mim, porque eu estava

³⁶ Ritual que, juntamente com a lavagem-de-contas, abre o ciclo iniciático. Fora deste ciclo, rito terapêutico. Em ambos os casos, consiste em *dar de comer e beber a cabeça*. Festa da cabeça O borí dos iniciados possui na nação Ketu, na minha casa onde participo da produção dos seguintes itens: um ebo (milho de canjica cozida com água), um eboia (canjica cozida com água e temperado com dendê, cebola e camarão seco), acassas ou eko (massa de farinha de canjica cozida enrolada em folha de bananeira) geralmente em número de dezesseis, um vasilha com água da canjica (omitiro), um recipiente com quiabo cortado e batido com água) denominado ajebo, em alguns casos são colocados doces na mesa, além de frutas, flores e uma champanhe e um peixe, um obi (fruto sagrado africano), três atares (pimenta da costa), uma quartinha com água, a vasilha que representa cabeça o yaori, e os animais nesse ritual geralmente são uma galinha comum e uma galinha d'angola e um pombo ou codorna. É importante destacar que tanto a cerimônia, quanto os tipos de comidas no borí variam de uma nação para outra, de uma casa para outra e de acordo com cada situação. Esta mesa é depois servida para os presentes, tanto filhos da casa como visitantes. Após essa cerimônia os iniciados descansam com a cabeça enrolada em um ojá (pano branco), depois de algum tempo a cabeça é lavada com omitiro.

realmente mal. Jogo de búzios, eu estava a caminho, já da iniciação. [...], sabe quando a coisa já está assim pirigando, a própria umbanda, não estava conseguindo mais praticar, porque a umbanda ela é muito boa, mas para o médium ela desgasta muito, vai exercitando muito a umbanda é desgastante, vai descarregando as pessoas e acumulando cargas e dificilmente um médium ajuda o outro, nos terreiros tem muito egoísmo, eu cheguei a trabalhar em terreiros que tinha muita gente na porta esperando, pessoas estão loucas para conseguir solução para os seus problemas, então você vai e incorpora. E eu ficava muitas horas incorporadas ajudando as pessoas e isso enfraqueceu muito minha cabeça e quando a gente procura o candomblé é exatamente para isso, pela cabeça, pelos caminhos de vida também, mas pela cabeça, e a minha estava muito fraca [...]" (Rita de Oxum, 2013).

A doença é comum em muitos relatos sobre a iniciação no candomblé, a maioria consegue amenizar ou resolver as suas enfermidades. As mulheres de oxum geralmente relatam, muitos problemas de saúde na região uterina, devido sua ligação com a maternidade e o órgão da fertilidade feminina. Após a iniciação ocorre a mudança como narra à entrevistada:

"[...] porque o orixá é aquilo tudo, ele começa com o ritual, com os tratamentos, mas depois, quando você vai para o salão, você já vai forte, mostrando, estou viva, nasci, e você vai forte, aí é incrível como o orixá apresenta uma outra vida em você e a sua vida realmente muda, você muda, realmente você renasce. Existem pessoas ignorantes que chamam isso tudo de feitiçaria, de monte coisas, está aí na boca do povo, todo mundo cantando, agora virou moda, mas houve um tempo que não existia nem explicação, que foi na época que minha mãe buscou, e pela intolerância e pelo preconceito, ela viu que não era do jeito dela, pela opinião que ela tinha sobre família, porque ela viu lá, tipo talvez ela tenha visto um pai de santo namorando com alguém, não sei coisas que ela não entrou em acordo que ela era muito exigente. Nessa parte ela era uma mulher muito cheia de preconceitos". (Rita de Oxum, 2013)

A zeladora fala de sua genealogia, remetendo a lugares de procedência como a casa de seu babalorixá, Paulo do Ogum, no Rio de Janeiro e a Casa do Axé Oxumarê, na Bahia, centro religioso de grande prestígio. Da mesma forma, suas lembranças sobre a própria inserção e trajetória nas religiões de matriz africana estão associadas a diferentes personagens que fazem parte da memória e da história de sua família de santo e do candomblé, ligando-o no Espírito Santo, Rio de Janeiro e Bahia.

“Meu atual babalorixá, meu antigo avô e agora pai tem casa no Rio de Janeiro, na Rua Delhi, em Mariópolis. Ele é do ogum e aquele que me raspou é do oxaguiã. [...] Eu fui raspada pelo Marcelo do Oxaguiã, que, até onde eu estava com ele, filho do Paulo do Ogum, que então filho de Teodora, falecida Teodora de iemanjá, chamada Doía, Doía de iemanjá, no sentido carinhoso. É que era filha de Cotinha de Ewá, que vinha a ser filha de Antônio, que criou o Axé Oxumarê. E, a nossa casa, o axé oxumarê fica na Bahia, na ladeira Vasco da Gama. E, existe uma ligação da gente hoje em dia, porque meu pai de santo, hoje, por algumas questões de antagonismo que eu tenho, sou uma pessoa de opinião formada e com o tempo eu fui me voltando mais para o meu avô, até porque o homem que me raspou tomou umas atitudes diferentes das que ele tinha, porque nós temos uma coisa muito de fidelidade, nós somos o que seria chamado de mojubeiro, nós fazemos um juramento, esse juramento tem a ver com fidelidade, com respeito eterno. Nós viemos e vamos manter. Não vamos sair por qualquer coisa e sair falando. E ele, pelos motivos dele, porque não estou aqui para julgar, ele deixou o meu avô! E, não sei como ele ficou e não concordei com isso tive os meus motivos, já não estava concordando com as coisas, antagonismo mesmo, aí eu fiquei com o meu avô, mas no caso meu pai, o Pai Paulo, babá, no caso, a gente chama de babá, e a palavra babá que dizer pai. O pai Paulo ele já tem muito tempo de santo, e, o axé oxumarê foi perdendo todo mundo. Então ficou ele não é uma pessoa que concorda, assim, entregar a cabeça a uma pessoa muito nova, e, hoje quem toma conta do trono do axé oxumarê é uma pessoa muito mais nova do que ele, e ele é axé oxumarê, nós viemos de lá! Mas ele hoje em dia, aliás, tem a ver com o povo do Gantois. Mas, nós somos o axé oxumarê. Não existe isso te você ter só o comportamento, nós somos axé oxumarê, mas nós fazemos sim, por que não? As coisas também do Gantois”. (Rita da Oxum, 2013).

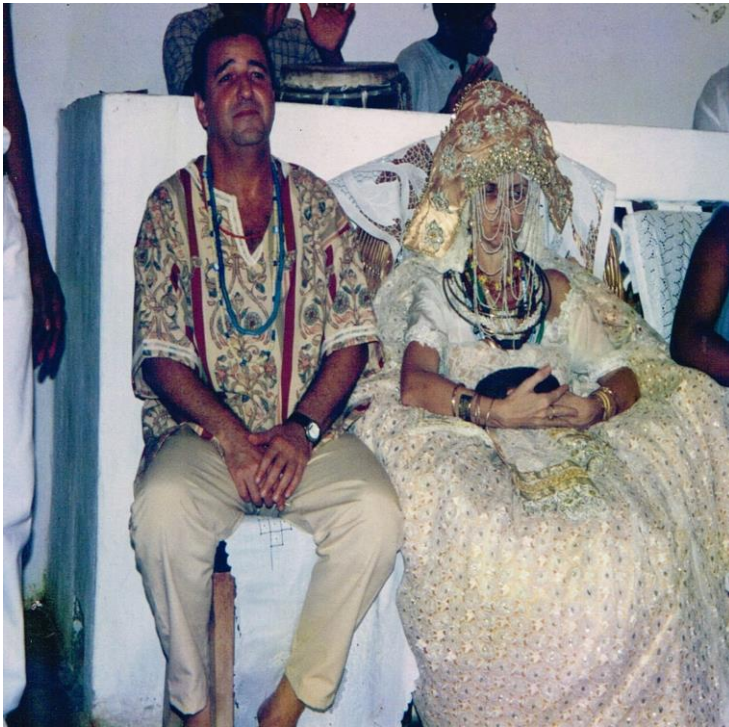


Figura 25 : Paulo de Ogum e o Orixá Oxum, na obrigação de 7 anos, em 1999, no Rio de Janeiro.

Fonte: Arquivo pessoal de Rita de Oxum

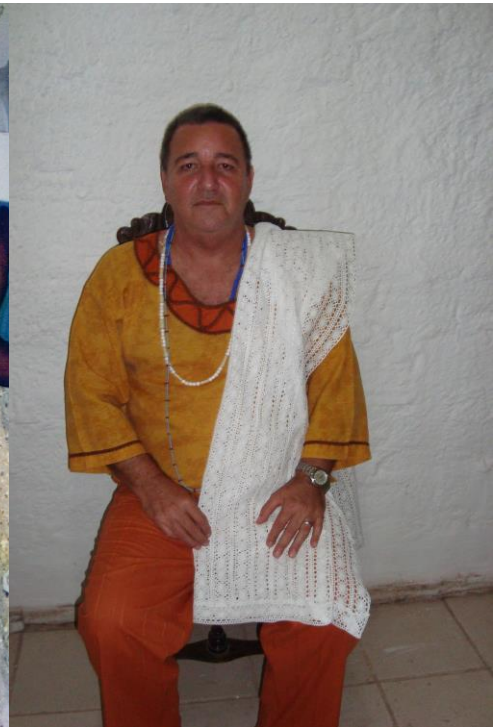


Figura 26: Babalorixá Paulo do Ogum, 16/12/2010, Vila Velha.

Fonte: Milena Xibile Batista

A genealogia religiosa apresentada pela iyalorixá acima estabelece conexões entre *parentes, pai, irmãos e família de santo*, que fazem parte da nação ketu, e que têm e pertencem a *casas de santo* que estão em diferentes estados e cidades brasileiras, assim como em cidades e bairros da Grande Vitória, no estado do Espírito Santo. O diagrama abaixo demonstra a distribuição dos *irmãos de santo* de Rita de Oxum (em cor rosa), que são filhos do Sr. Paulo do Ogum (destacado na cor verde) no Espírito Santo. A partir dos dados coletados, como se verifica no quadro abaixo, o mesmo acima é o que mais tem filhos com casas abertas na região Metropolitana da Grande Vitória³⁷.

³⁷ Região Metropolitana da Grande Vitória é composta pelos seguintes municípios: a capital Vitória, Vila Velha, Cariacica, Viana, Serra, Guarapari e Fundão.

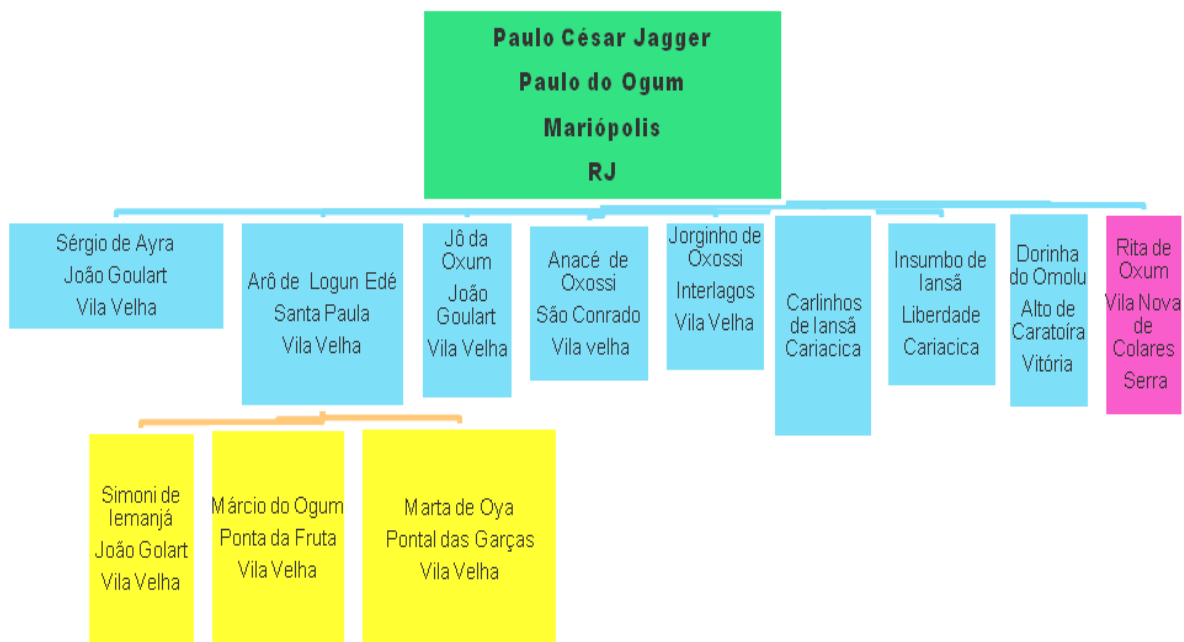


Figura 27: Filhos de Santo com casa no ES
Fonte: Tabela 2

Após tomar obrigação de sete anos com o Sr. *Paulo do Ogum*, Rita de Oxum, em 2002, inaugurou sua casa, o *ILÉ ÀSÉ IYÁ OMIN ÈWÁ*, a Casa de Força da Mãe das Águas' belas, bonitas, forte, maravilhosas. Essa casa fica no município da Serra, no bairro de Vila Nova de Colares, na Rua Anhanguera, número 70, próximo aos bairros de Manguinhos e a Laranjeiras.



Figura 28: Entrada da casa de Candomblé de Rita de Oxum
Fonte: Osvaldo Martins de Oliveira

4.3 – TRANSLÚCIDA E SUAVE COMO AS ÁGUAS: DEZINHA DE OXUM



**Figura 29: Foto de Done Dezinha, em 2009, na Serra.
Fonte: Arquivo pessoal da ialorixá Dezinha de Oxum³⁸**

³⁸ Todas as imagens foram cedidas pela senhora Dezinha de Oxum, são *da Obrigação de 21 anos de Mailú*, sua filha carnal, *iyalaxé da casa*, realizada em 2009.

*É D'oxum/
Nessa cidade todo mundo é d'oxum/
Homem, menino, menina mulher/
Toda essa gente irradia a magia/
Presente na água doce/
Presente na água salgada e toda cidade brilha [...]/
Seja tenente ou filho de pescador/
Ou importante desembargador/
Se dar presente é tudo uma coisa só/
A força que mora n'água/
Não faz distinção de cor/
E toda cidade é d'oxum/
A força que mora n'água/
Não faz distinção de cor/
E toda cidade é d'oxum/
É d'oxum aiáíaiáíá, é d'oxum ô, é d'oxum.
(É d' Oxum, composição de Gerônimo; Vevé Calazans, 1985).*

A música acima é para homenagear tantas oxuns que estamos citando nesse trabalho, duas dos quatros entrevistados e a antropóloga são de Oxum, por isso “toda a cidade é da Oxum”. Apesar não ter sido intencional, mas existem encantos que não se entendem se sentem. Segue a história de vida de uma grande zeladora da Oxum: Doné Dezinha.

“É, Sinanaiê (Oxum). Às águas Senhora da beleza, da vaidade, senhora do que eu acho mais bonito no contexto de Oxum é a geração, a gestação, toda uma história dos cuidados que ela tem com a mãe que está gestante, os cuidados que ela tem mesmo depois que a criança nasce até certo tempo, é senhora das águas doces, tranquilas. Ela é tudo né? [...] É meu alento. É... cada Vodum tem um nome diferenciado dentro de Jeje. No Jeje tem outros nomes que dão aos Orixás, mas é tudo uma coisa só. Aí, primeiro a paciência; segundo é não guardar mágoa, soffro igual uma doida, eles fazem alguma coisa que não me agrada, que me aborreço, eu acho que isto é coisa de mãe, isto é coisa doce de mãe, é meu tudo”. (Dezinha da Oxum, 2013).

O que marcou o meu encontro com a senhora Dezinha de Oxum, em uma tarde de sexta-feira, no dia 1º de fevereiro de 2013, foi sua suavidade, firmeza nas decisões, doçura e generosidade, que são características que fazem dela uma grande zeladora, dedicada ao mundo sagrado. A entrevista, previamente agendada por meio de telefonemas, foi realizada em sua residência no bairro Carapina, no município de Serra, quando gentilmente ela narrou sua história e vivência religiosa. Como as águas, que podem ser brandas ou devastadoras, a senhora Maria José dos Santos, conhecida como Dezinha da Oxum, nasceu no

município de Alegre, sul do Espírito Santo, em 28 de abril de 1946, de uma grande família, de onze filhos, sendo ela descendente de italianos, portugueses e africanos que foram escravizados. Por muitos anos trabalhou no Rio de Janeiro, sendo casada com um jornalista com quem teve suas duas filhas. E atualmente, com um ogã, o Sr. Valdeci. Uma inclusive é a herdeira da sua casa e do seu axé. Assim, a entrevistada passa a relatar sua infância nesse município do sul do Espírito Santo:

“Eu vim de uma família grande de onze filhos”. O pai era um negão muito inteligente e tinha uma mistura muito grande de raças no sangue. Um bisavô meu, pelo lado de pai, era coronel e era tudo descendente de português, italiano, essa coisa toda. E já do lado da mamãe, já vim de mundos muito africanos. A minha bisavó era filha de escravos, ela alcançou a lei do Ventre Livre. Eu depois de muito tempo, depois de adulta, de casada já, o primeiro casamento já desfeito, eu vim para o Espírito Santo. Trabalhei muitos anos no Rio, fui feita no candomblé lá e estou até hoje. Tem o quê, tem vinte e três anos que eu estou aqui em Vitória. Lá em Alegre, hoje são nove irmãos. [...] minha mãe mora lá, com noventa e quatro anos. Mamãe que sabe contar muitas histórias. (risos) (Dezinha da Oxum, 2013).

A Senhora Dezinha de Oxum, como os demais entrevistados demonstram uma criação católica de base:

“Fui muito religiosa, fui muito, fui criada dentro da Igreja católica. Nunca me aprofundi muito, como a minha família é até hoje, algumas pessoas da família são muito religiosas, têm uma coisa muito profunda dentro da Igreja. Mais é uma coisa que eu admiro eles, me respeitam muito não têm esta coisa de está envolvendo na minha religião e nem eu na deles. Há um respeito familiar muito grande, eu também faço uma barreira para não me aborrecer”. (Dezinha de Oxum, 2013).

A entrevistada acima, como os demais entrevistados, teve uma educação religiosa católica na infância, sendo, segundo ela, *“muito religiosa”* e *“criada dentro da Igreja Católica”*. Alguns integrantes de sua família, mãe e irmãos, são ainda hoje profundamente católicos, mas há, conforme relata respeito mútuo quanto à opção religiosa de cada um dos integrantes da família, inclusive em relação à sua opção pelo candomblé.

Desde a infância e transição para a adolescência, sua educação foi marcada por uma disciplina extremamente rigorosa e hierarquizada, o que talvez tenha

influenciada sua aproximação com o candomblé, enquanto organização religiosa também marcada pela hierarquização das relações. Seus ascendentes pelo lado materno, conforme relata, eram mineiros e tinham uma educação familiar tradicional, um direcionamento disciplinar muito forte e que isto contribuiu para a entrevistada e seus irmãos conservem, ainda hoje o sentimento de pertencimento a um mesmo grupo familiar, mesmo que, em termos geográficos, um viva distante do outro.

O encontro da senhora Dezinha com candomblé começou na fase adulta com trinta e seis anos, quando ela já estava casada. Acredita que sua iniciação foi uma *exigência dos voduns*.

As fotos abaixo segue a foto da iyalorixá Mirtéia de Ogum³⁹, do Rio de Janeiro, avó de santo de Doné⁴⁰ Dezinha de Oxum, mãe do primeiro e do segundo pai de santo da mesma, de Wildes Maurício e do seu pai pequeno e atual zelador Luís do Ogum, de Macaé (RJ).

³⁹ A senhora *Mirtéia de Ogum* é avó de santo de Doné Dezinha de Oxum da *nação jeje*, a mesma é *prima de santo do babalorixá* Paulo do Ogum (RJ), que é o atual, pai de Rita de Oxum, o mesmo foi iniciado em *jeje* e depois da morte de *seu zelador*, mudou para *nação Ketu*. Assim, o pai de Mirtéia, Dijalma era *irmão de santo* de Hilbert Figueiredo Peixoto, *azauane*, que iniciou Paulo do Ogum em 14/01/1972, em Bráz de Pina, Rio de Janeiro. Mesmo depois da transição para outra nação, continuam mantendo o parentesco fictício e a amizade, quando podem participam das festas de ambos, pois moram próximos na cidade do Rio de Janeiro. Em janeiro de 2013, pude conhecê-la na *feira do orixá* do meu avô de santo Paulo do Ogum.

⁴⁰ Referente a título de *sacerdotisa dos voduns*.



Figura 30: Iyalorixá Mirtéia de Ogum, em janeiro de 2009, em Serra.
Fonte: Arquivo pessoal de Dezinha de Oxum.



Figura 31: Iyalorixá Mirtéia de Ogum com Paulo do Ogum, em 2014, no Rio de Janeiro.
Fonte: Arquivo pessoal de Paulo do Ogum.

Na foto seguinte várias pessoas de outras casas e nações, presentes na festa da obrigação de Mailú, em janeiro de 2009. Onde está pedindo a bênção a iyalorixá Mirtéia e a *Doné Dezinha* está ao lado, de sua *avó de santo*.



Figura 32: Obrigação de Mailú, janeiro de 2009, Serra.
Fonte: Arquivo pessoal de Dezinha de Oxum.

É ponto comum nos três primeiros entrevistados o trânsito religioso entre as nações de candomblé e a umbanda. No caso da iyalorixá Dezinha, que diz ter tido pouco contato com a umbanda, mas que passou pela nação Angola, que é relativamente bem próxima à umbanda em termos das matrizes culturais na África, segundo ela, há muitos anos, frequentou algumas vezes uma casa de umbanda em Realengo no Rio de Janeiro, onde sua tia era do corpo mediúnico e também seu irmão mais velho mantinha um vínculo religioso.

Quando de sua iniciação na nação *Jeje*, *Axé Jeje Mahi*, em 02 de mil de 1982, o nome de iniciada foi *Dofonitinha de Oxum*. No presente etnográfico, a entrevistada tem o título de *Doné Dezinha de Oxum*. Ela descreve sua genealogia religiosa, chegando ao *Tatá Fomotinho*, Antonio Pinto de Oliveira, *avô de santo* de sua avó Mirtéia.

“Olha só, até onde eu sei dos meus antepassados, começou pelo Tatá Fomotinho, que foi o pai de santo, do pai de santo de minha avó Mirtéia. O nome dele era Djalma de Lalú. Aí veio até o filho de santo dele, Djalma, depois veio Mirtéia. Emirfléia era o nome dela: ‘ah, bota Mirtéia mesmo. Mirtéia era minha avó de santo e meu pai de santo era Wildes Maurício. Hoje, quem cuida da Oxum, claramente de mim também, é meu pai pequeno que é Luís do Ogum, que tem casa de santo aqui em Macaé. O Luís do Ogum e o Wildes Maurício eram filhos da Mãe Mirtéia. É, são filhos todos dois. Tanto o Luis, quanto o Wildes são filhos dela. O Luis de Ogum é pai pequeno. É, ele que cuida hoje da Oxum. São, todos dentro da raiz jeje né? Mirtéia e o Djalma”. (Dezinha da Oxum, 2013).

A casa de candomblé de Wildes Maurício, *pai de santo* de Dezinha da Oxum, e que, ao mesmo tempo, era parente consanguíneo de seu pai biológico, foi herdada pela prima consanguínea dela e a entrevistada herdou o *axé*.

“A casa do meu primeiro pai de santo, Wildes Mauricio, foi herdada por Lúcia do Omolu é uma prima, e este pai de santo ele faz parte da minha geração sanguínea, ele faz parte da minha família da parte do papai e eu e esta prima nossa nós somos, temos a mesma ligação de família. Ela herdou a casa e eu herdei o Axé, entendeu? O Luis do Ogum tem casa em Macaé, mas ele foi feito na casa de meu pai, no Rio de Janeiro, pela Mirtéia”. (Dezinha da Oxum, 2013).



Figura 33: Atual babalorixá Luis do Ogum com sua filha a senhora Dezinha de Oxum.
Fonte: Arquivo pessoal de Dezinha de Oxum.

Apesar de construir na memória a genealogia acima, a zeladora Dezinha de Oxum destaca o sigilo que marca a sua *nação jeje*, dizendo que a mesma nação não é muito aberta como as outras.

“Até onde eu sei, o jeje é uma nação que não é aberta igual às outras. Hoje em dia todo mundo sabe fundamento de Angola, de Ketu, e deste Axé novo aí, este Oxumaré, o Efon, as pessoas têm mais acervo, mais coisa. Já o Jeje, nossas coisas são muito internas, entendeu? É muito fechado, agora não está mais tão fechadão, mas ainda tem assim, a gente faz de tudo para manter esta hierarquia, esta coisa toda. Até porque a gente tem a casa onde foi iniciada. Tatá Fomotinho existe lá em Cachoeira, em Salvador. Ela existe, ela está de luto, fechada porque a última Gaiakú⁴¹ faleceu. Aí estão esperando fazer sete anos para ver quem vai ficar com a situação, apesar de quê é uma hierarquia tão profunda que a gente não sabe quem é não tem ainda, não apareceu ainda uma pessoa com tempo, idade, sabedoria suficiente para poder herdar esta situação. Então a gente não sabe ainda”. (Dezinha da Oxum, 2013).

⁴¹ *Gaiakú*: Título exclusivamente feminino, o mesmo que *Doné*, equivale a *iyalorixá na nação Ketu*.

O sigilo é algo marcante e um sinal demarcador de identidade dos adeptos do candomblé e em especial da nação jeje. Assim como em outros momentos desse trabalho, os zeladores realçam as diferenças entre as nações e, ao mesmo tempo, valorizam os fundamentos míticos compartilhados entre elas.

“É uma das coisas que eu acho o sigilo. E os Voduns não são os Orixás, são os Voduns. Nós somos feitos, são os Voduns, os nomes dos Voduns, os nomes dos Orixás. É uma coisa que até hoje as pessoas que entram no meu axé eles ficam assim ‘mais por que tem os nomes diferenciados?’ Oxum mesmo tem um nome lindo no jeje: Sinanaiê. Lindo, né? Iansã é Vodun Bó. Cada um dos voduns tem um nome diferenciado. Eu acho que isto é uma grande diferença. É assim, diferente das outras, eu acho. Porque no fundo no fundo os fundamentos eles são uma coisa só, os fundamentos são uma coisa só”. (Dezinha da Oxum, 2013).

Quanto a outras casas da nação jeje no Espírito Santo, a senhora Dezinha de Oxum afirma que existe apenas a casa de Valéria, no Bairro Interlagos, em Vila Velha, mas, em função de ter pouco contato entre elas, apenas em eventos festivos do candomblé, já não tem mais certeza se a referida liderança religiosa ainda *toca* para jeje. Segundo ela, Valéria fora *feita* na nação Angola e depois *tomou obrigação na nação jeje*. No que se refere aos seus *parentes de santo* fora de sua casa, menciona também uma de suas *filhas de santo* que tem casa no município da Serra, mas que agora pertence à outra nação do candomblé, ocorrendo o que já chamei atenção em páginas anteriores sobre os fluxos e os trânsitos religiosos entre as nações e religiões de matriz africana.

4.4 – O COLO QUE PROTEGE OS FILHOS: EDINÉA DE IEMANJÁ (KAIA)



Figura 34: Mãe Néia perfumando o mar.

Fonte: Acervo da NZO MUSSAMBU RIA KUKETU⁴², cedido por Fabíola Colares (dijina: Nzungulê).



Figura 35: Edinéa Cabral⁴³, preparando balaio, em 2013, em Serra.

Fonte: Acervo da NZO MUSSAMBU RIA KUKETU, cedido por Fabíola Colares (dijina: Nzungulê).

⁴² Nome da casa de *candomblé* de Mãe Néia.

⁴³ *Dijina* de Mãe Ednéia de Iemanjá: Matemú Kilungi (Kaia)

“Quanto nome tem a Rainha do Mar?
Quanto nome tem a Rainha do Mar?

Dandalunda, Janaína,
Marabô, Princesa de Aiocá,
Inaê, Sereia, Mucunã,
Maria, Dona Iemanjá.

Onde ela vive?
Onde ela mora?

Nas águas,
Na loca de pedra,
Num palácio encantado,
No fundo do mar.

O que ela gosta?
O que ela adora?

Perfume,
Flor, espelho e pente
Toda sorte de presente
Pra ela se enfeitar.

Como se saúda a Rainha do Mar?
Como se saúda a Rainha do Mar?

Alodê, Odofiaba,
Minha-mãe, Mãe-d'água,
Odojá!

Qual é seu dia,
Nossa Senhora?

É dia dois de fevereiro
Quando na beira da praia
Eu vou me abençoar.

O que ela canta?
Por que ela chora?

Só canta cantiga bonita
Chora quando fica aflita
Se você chorar.

Quem é que já viu a Rainha do Mar?
Quem é que já viu a Rainha do Mar?

Pescador e marinheiro
que escuta a sereia cantar
é com o povo que é praiero
que dona Iemanjá quer se casar”.

(Iemanjá Rainha do mar, Composição: Pedro Amorim / Sophia De Mello Breyner).

“Iemanjá é Ventesie, porque no Ketu, por exemplo, seria Iemanjá, mas dentro do Angola é Ventesie. É uma guerreira, das águas. Ela é guerreira, é uma parte de Ogum, porque eu não aceito este negócio, porque Iemanjá Ogunté é porque a gente só tem um cérebro, uma cabeça. Então ela vem junto com Ogum. Maleável, atrevida, tranquila, forte. É de uma pessoa assim que não teme nada, teme a deus, mas o resto não teme nada e vou em frente, eu me sinto uma guerreira e não tem barreira pra mim, não. Então ela é guerreira e eu me sinto assim, eu acho que eu tenho as características dela um pouco, tem época em que eu estou mais maleável, tem época em que eu sinto assim mais atrevida, mais forte. Eu não tenho medo das coisas, eu enfrento. Então eu me sinto assim e se existe estas características do santo na pessoa, eu sou assim. Tem épocas em que eu estou mais tranquila, mas têm outras que não vem, eu brigo com o vento se ele vier. Eu também não sou fácil não. Aparentemente eu sou calma, mas eu não sou”. (Edinéa de Iemanjá, 2013).

A visita à casa de Mãe Néia, como é conhecida, ocorreu na tarde do dia 17 de junho de 2013. A entrevista foi marcada pela personalidade forte, dócil e determinada dessa liderança religiosa. Inicialmente fui recebida por dois ogãs da casa, que me fizeram companhia até a chegada da entrevistada. A casa de santo onde fui recebida estava ainda com alguns vestígios da festa que ocorrera no fim de semana. Edinéa Cabral da Silva, nordestina criada em Santos-SP, veio a esse mundo na cidade de Sergipe, em 16 de março de 1945. Casada e mãe de dois filhos, Mãe Néia se define como uma *guerreira que venceu muitos desafios*. A entrevistada é portadora de uma personalidade forte e de uma beleza encantadora, sendo uma liderança engajada política e socialmente, pois participa ativamente de movimentos em defesa do candomblé. Neste item do capítulo, estou descrevendo de forma sucinta a história de uma das mais conhecidas sacerdotisas das religiões de matriz africana no Espírito Santo, que lidera uma tradição religiosa, que é a realização da festa em homenagem à Iemanjá, no dia 02 de fevereiro, que ocorre no Píer da Praia de Camburi, na cidade de Vitória-ES.

A infância da entrevistada foi marcada por enfermidades, o que acarretou a mudança da cidade de Macambira, Sergipe, para Santos, e o que a levou a ter os primeiros contatos com as religiões de matriz africana, especificamente com a umbanda.

“Em Santos foi minha trajetória de vida de sofrimento, isto porque eu fui pra Santos mais por causa de doença. Aos onze anos fui pra Santos pra me tratar de uma doença que eu tinha que era tida como do fígado. Gastrite não se falava muito naquela época, era doença do fígado. E muito doente eu fui pra Santos pra cuidar da minha saúde. Chegando lá, aos poucos nada também foi resolvido, continuei caindo, desmaiando. Ao completar meus doze, treze anos, aí fui a uma umbanda, me levaram, até porque chutei, brincando de peteca na praia, chutei um pedaço de pedra e saiu uma carne esponjosa do meu dedo. Eu tive que ir pra Santa Casa tratar desta carne esponjosa. Saí do hospital e fui pra um centro de umbanda, porque cortaram a carne esponjosa e a perna ficou toda vermelha como se fosse cair. Nisto eu fui pra Vó Maria do Rosário benzer minha perna e ela disse que não era nada, que era um egum que estava comigo, que é um espírito desencarnado. Ela falava assim que eu tinha que me benzer vinte e uma vezes, e aí eu fui pro benzimento. Graças a Deus, minha perna ficou inteira e sarada”. (Edinéa de Iemanjá, 2013).

Como os demais entrevistados, também Edinéa teve uma formação religiosa católica, sendo que sua família a preparava para que ela estudasse em um convento de freiras. Outra experiência compartilhada com os demais entrevistados é a passagem pela umbanda antes de chegar ao candomblé.

“Fui criada em um lar católico e tive o ensino em um convento”. Minha mãe queria que eu fosse pra um convento em Santos mesmo, dali eu teria de ir pra Taubaté e eu não quis. Dali comecei a frequentar esta casa de umbanda, falaram que eu tinha que desenvolver porque isto, porque aquilo. Eu botava a mão no médium, o médium ia pra trás na mesma hora, aquele negócio todo. Eu me assustava, às vezes. Dali eu parti também pra outro centro de umbanda em Santos. Depois, não me quiseram mais na umbanda, porque eu tinha que ir pro candomblé, porque eu tinha que fazer santo, tinha que desenvolver, tinha não sei o que lá... Nisto, eu só na obediência. Estava de doze pra treze anos. Aos quatorze eu fiquei mesmo na umbanda, e da umbanda eu passei um ano e sete meses que eu fui iniciada no candomblé, que era na época. Eu conhecia a mãe de santo que na época era Tolokê, filha de Joãozinho da Golméia. Ela olhou pra mim e disse assim: ‘Minha filha, eu não posso lhe iniciar porque o seu santo já tem pai’. Eu falei: ‘Como? Eu nunca frequentei um candomblé, eu não tenho um pai não’. Ela disse assim: ‘O santo escolhe a casa que vai ser iniciado, e não vai ser na minha. Eu teria o maior prazer de iniciar você, mas não vai ser na minha casa’. Quem me levou até a casa dela foi a filha dela, pra eu ser feita junto com ela, mas ela não mentiu. Porque pelo fato de eu estar doente, destes desmaios, destas caídas, assim que eu fui conhecer o meu pai de santo que se chamava José Diogo Bispo. O nome de santo era Mombanzo. Eu fui a primeira filha de santo da casa dele a nascer ali, que chama de doné da casa, né? Foi ele quem me iniciou em Santos na Rua Luiz Gama, número 15, do lado da casa de ferro, nas docas. Ali fiquei meu tempo de santo todo com ele, o dono do santo. (Edinéa de Iemanjá, 17/06/13).

Como os outros entrevistados, Edinéa também faz questão de destacar que teve uma infância marcada pelo trabalho no comércio de doces, a responsabilidade e luta pela sobrevivência. A doença acompanhou a transição da infância para a adolescência. Sua iniciação no candomblé ocorreu no final da adolescência e, para tanto, teve que enfrentar a resistência da família que era muito católica. O mesmo, observamos na história de Edinéa, o compartilhamento de outra questão com integrantes do candomblé, o enfrentamento das acusações de loucura devido ao transe e a possessão.

“Adoeci quando a gente foi embora pra Santos. De lá comecei a trabalhar pra me manter. Quando eu ia fazer dezoito anos, eu iniciei no candomblé. Ali eu fiquei um tempo com meu pai de santo, depois eu fui embora pra São Paulo e mais tarde, de São Paulo eu vim fazer obrigação de sete anos e estou até hoje na lida. Ele já faleceu há alguns anos, aliás, já tem vinte anos que meu pai faleceu. Quando eu entrei, eu fui contra pai, mãe e o mundo, porque eles não aceitavam, eram católicos muito beatos. [...] O fato de eu ter este problema de santo, que o pessoal achava que era loucura e que não tinha nada a ver, era mais um problema que a família não aceitava de jeito nenhum. Então a minha vida foi assim muito sacrificada. Como se diz, eu tinha pai e mãe, mas ao mesmo tempo não tinha, porque eles estavam longe de mim. Tinha família, mas a família também, cada um cuida de si e ninguém por todos. Eu que tinha que cuidar de mim mesma. E com o tempo eu tive de cuidar mesmo de verdade”.
(Edinéa de Iemanjá, 2013).

A fase adulta da entrevistada teve início e coincidiu com o Regime Militar, onde ser praticante de religião de matriz africana era ser perseguido e não havia liberdade de culto e/ou de oferendas aos orixás em locais públicos. Assumir publicamente o sacerdócio era arriscado. O medo e a insegurança marcaram esse momento na história, também do candomblé. Ao ser iniciada nesse período da história do Brasil, ela viu de perto a repressão, inclusive no campo religioso.

“A vida foi emendada em sofrimentos. No regime militar, eu também passei por isto. É tanto que um dia, a gente estava com as obrigações, e um dia que nós descuidamos assim, nem lembrando que estava nesta situação, que não podia nem subir e nem descer em São Paulo. Estávamos passando a ponte pra fazer uma obrigação pra Oxum e lá foi a polícia toda em cima da gente. Nós ainda tivemos sorte, porque um dos soldados disse assim: ‘Meu pai é...’ Ele disse que o pai era Zé Pelintra. Aí ele disse: ‘Vocês apresentam pra Oxum, mas daqui vocês voltam agora e não para em lugar nenhum’. E foi assim, em 1964, foi difícil. Não podia tocar pro santo, não podia fazer nada ali, era toda aquela coisa né. [...] Era assim, eu fazendo santo, meu pai tinha que fazer umas obrigações e não podia sair pra muitas coisas. Outra coisa foi que o menino que foi arriar a obrigação no mar foi preso (risos). Lembra? (Falando com o homem que estava presente) A patrulha passou e catou ele, ainda estava servindo o exército e viram-no fazendo aquela coisa toda e aí cataram ele. Ficou uns dias preso. E daí [...] casei com vinte e nove anos, mas já era iniciada e mãe de santo, só que eu não assumia. Só vim a ter casa aqui no Espírito Santo, e mais uma vez por doença, se não eu não tinha casa não, porque eu não tinha pretensão nenhuma de montar uma casa. Tenho dois filhos biológicos, um é iniciado, é Ogã. Já tem vinte e um anos de santo. O outro é muito em cima do muro não sabe se vai, mas, ele gosta das macumbinhas também”. (Edinéa de lemanjá, 2013).

A *iyalorixá* revela como é conhecida, a força do seu nome, um sinal de diferenciação entre os integrantes do candomblé. Ao que demonstra sua história, ela tem uma fase da vida marcada pela hibridização e pelo sincretismo religioso, mesclando catolicismo tradicional, umbanda e candomblé.

“São poucas as pessoas do santo que me conhecem e sabem que eu sou de Kilunji de lansanpi, a maioria chama de Mãe Néia de lemanjá. Fui iniciada em 23 de agosto de 1964. Já trabalhava, e do meu trabalho foi que eu consegui o dinheiro pra fazer a obrigação. E foi em Santos, foi normal. Foi com a umbanda, mais ou menos quatro anos de serviço com a umbanda. É, foi até os nove anos, posso dizer, porque eu fiz a primeira comunhão, fui batizada, primeira comunhão, crisma: batizada, crismada, consagrada. Era católica, e mesmo iniciada no candomblé frequentava a igreja católica, porque era filha de Maria, tudo bem, mas continuou sendo, né? Mas assim, minha vida foi muito pouco dentro da igreja católica. Sou da raiz bate-folha”. (Edinéa de lemanjá, 2013).

Depois de casada, a entrevistada afirma que voltou com o marido e um filho para Sergipe, de onde ele foi chamado para trabalhar na Companhia Siderúrgica de Tubarão, atual Arcelor Mittal, em Vitória, Espírito Santo. Depois de ter enfrentado a resistência de sua família na adolescência e juventude por causa de seus compromissos religiosos com os orixás, alguns anos depois de

casada teve que enfrentar a resistência e oposição do marido, apesar de contar com o apoio de um dos filhos que é o *ogã* de sua casa. No entanto, afirma que continua mantendo o casamento e seus compromissos religiosos, sobretudo o cargo de *iyalorixá*, que foi o que ela mesma mais demorou em aceitar.

“Eu já botei meu casamento em jogo por causa do santo, ele disse pra escolher o candomblé ou ele, eu escolhi o candomblé e não perdi ele até hoje. São trinta e oito anos, trinta e nove anos vai fazer agora dia quinze que somos casados. Que é difícil, é. Já é difícil quando os dois são de dentro do santo, imagina quando não é. Mas eu já passei um perrengue terrível, sofri muito pra ser o que eu sou no candomblé, porque eu, porque nem a família, nem ele aceitavam e eu posso dizer que eu fui uma guerreira, como minha mãe é. [...] E uma coisa que eu finquei dentro de mim, no dia em que eu disse assim: ‘hoje eu vou assumir a casa de santo’. Porque na verdade eu não queria ser mãe de santo. Eu só queria ser filha de santo, que não é a mesma coisa, mas nada na minha vida me tirava disto. Agora no dia em que eu assumi a casa, eu botava qualquer coisa em jogo pra eu assumir, como eu assumi. Eu botei casamento em jogo, eu podia perder tudo. Eu não perdi nada. Eu continuo com meus dois filhos, com a minha casa, com o meu marido. O mais novo saiu, foi morar aqui do lado. Ele cismou de morar sozinho, mas os meus netos, todos moram comigo. Mas eu não posso dizer que não sou feliz com meu santo. Meu marido foi contra várias vezes, cobra até hoje. Eu disse que se ele quiser continuar é com o santo, com os filhos de santo, com a casa, enfim, é como eu sou”. (Edinéa de Iemanjá, 2013).

A genealogia da família religiosa da zeladora Edinéa de Iemanjá é construída, tendo como procedência o estado de São Paulo. Em sua memória e genealogia estão personagens importantes para a *nação Angola*, como sua bisavó de santo Alci Maria Neném, conhecida como Dona Maria Neném, e seu avô de santo Bernardino Bate Folha e sua avó Miúda, que eram os *pais de santo* de Mambanzo, que, por sua vez, era o *pai de santo* de Edinéa e que, após a morte dele, ela passou a se cuidar espiritualmente com José da Conceição, conhecido como Pai Tauá.

As fotos a seguir são do seu primeiro zelador Mambanzo (SP), onde foi *mãe pequena* de uma filha dele, em São Paulo. E a outra, Mambanzo na casa da zeladora com a primeira *equedi* da casa Ivana (*dijina Kitula Mean*).



Figura 36: Mambanzo com mãe Néia em São Paulo
Fonte: arquivo pessoal de Mãe Néia



Figura 37: Mambanzo e a primeira ekedi Ivana.
Fonte: arquivo pessoal de Mãe Néia

“Então, primeiro era dona Maria que é chamada de dona Maria Neném, depois seu Bernardino Bate Folha”. Ai, depois, foi Mambanzo, que era meu pai de santo, que era de Santos. E Miúda porque era minha avó. Então era o Bernardino e a Miúda que eram pais do Mambanzo. Depois do Mambanzo eu só tive um pai de santo. Eu troquei de pai de santo, eu fiquei trinta anos com o Mambanzo, até a data em que ele faleceu depois disto eu conheci outro zelador que é também Bate Folha, que é chamado Pai Tauá, que é José da Conceição, que é Pai Tauá. Eu entrei na obrigação aos quarenta anos com ele. E só foram estas duas pessoas que botaram a mão na minha cabeça. Hoje me cuido com Pai Tatá Tauá, de São Paulo. (Edinéa de Iemanjá, 2013).



Figura 38: Atual zelador de mãe Néia Tatá Tauá, em Serra.
Fonte: Acervo da NZO MUSSAMBU RIA KUKETU, cedido por Fabíola Colares (dijina: Nzungulê).

Na concepção da entrevistada, a *nação Angola* tem uma *sabedoria* e uma *essência* especial que, segundo ela, estaria relacionada ao uso das folhas. Destaca a importância da tradição e da procedência da raiz e entende que sua *nação é mais purificada* e, por isso, é mais forte.

“Angola tem uma sabedoria”. Não desmerecendo outras nações, mas Angola tem uma essência que as outras nações não têm, porque eu estive em outras nações também, sei disto. O fetiche da Angola é muito forte, somente nas folhas. Então, a folha é o diferencial, o uso das folhas. A cultuação é mais forte, é uma essência mais purificada, porque quem cultua mesmo, porque não são todos, mas quem tem uma Angola mesmo de raiz, de tradição, é forte. Eu não vou dizer que eu sou a tal, mas eu sou forte, porque o que já quiseram, tentaram me danificar, não foi fácil. Agora, tem um diferencial muito grande em cultuação, em essência, enfim. (Edinéa de Iemanjá, 2013).

Essa crença na pureza e na força do culto e da tradição, ao que indica a história de Mãe Néia, fez dela uma liderança religiosa feminina forte, aguerrida e determinada como as energias das águas do mar. Ela afirma que enfrentou a resistência dos pais biológicos e do marido para ser o que é liderança feminina forte e *zeladora do santo*, isto é, do orixá conhecido como Iemanjá (divindade, energias e forças) das águas salgadas, que na *nação Angola* é conhecida como *Ventesie*.



Figura 39: Mãe Néia e sua filha Jaqueline S. Mello - dijina: Kizualê(ndandalunda⁴⁴)
Fonte: Acervo da NZO MUSSAMBU RIA KUKETU, cedido por Fabíola Colares.

⁴⁴ Corresponde a *Oxum* na *nação Ketu*.

4.5 - OS NOMES DE INICIAÇÃO E A RECONSTRUÇÃO RITUAL DA PESSOA

Rogério de Iansã, Rita da Oxum, Dezinha da Oxum e Edinéa de Iemanjá são nomes de registro civil acompanhado por nomes de divindades das religiões de matriz africana. Esses nomes de divindades já indicam possessões e sinalizam que essas lideranças religiosas passaram por rituais de iniciação, quando a elas foram atribuídos nomes que demarcam suas filiações religiosas e que, ritualmente, elas nasceram novamente, mas em um universo religiosa que, independente de suas vontades, remetem suas existências para conexões com o continente africano e o período de escravização dos africanos e seus descendentes no Brasil, conforme veremos nas próximas páginas.

Segundo Oliveira (2005), quando os primeiros africanos chegaram ao Brasil trazidos como escravos, entre as primeiras coisas que lhes foram negadas estavam os direitos a manterem seus nomes de origem, o controle dos seus próprios corpos e, conseqüentemente, a sua condição de pessoa. Os africanos escravizados não tinham o direito de escolherem para si os sobrenomes dos seus antepassados e passaram a ser denominados por negros ou escravos de um determinado senhor. A consequência de tal negação foi que muitos escravos passaram a receber os sobrenomes de seus senhores, conforme pôde constatar Oliveira (1999 e 2005) em pesquisa cartorial por ocasião do trabalho de campo para a elaboração de sua dissertação de mestrado⁴⁵ e tese de doutorado. Aos africanos escravizados no Brasil, que foram registrados por meio da escrita pelos senhores como suas propriedades e bens materiais, foram atribuídos nomes e sobrenomes que trouxeram consigo um significado externo e que alardeava uma ascendência que não era a africana, mas a portuguesa. A atribuição de nomes e sobrenomes de senhores portugueses para os escravizados tinha por objetivo a ocultação das ascendências e das tradições de origem africana e, ao mesmo tempo, demarcar o escravizado como uma propriedade desses senhores. Ainda segundo Oliveira, se, por um

⁴⁵ OLIVEIRA, Osvaldo M. de. *Negros, Parentes e Herdeiros: um estudo da reelaboração da identidade étnica na comunidade de Retiro, Santa Leopoldina-ES*. Niterói-RJ: PPGACP/UFF, 1999.

lado, o escravo era visto como “objeto”, “mercadoria”⁴⁶ e tinha os seus valores e a sua condição de pessoa negada; do outro, verifica-se as insurreições (como a dos escravos do Queimado) e a formação de quilombos, onde esses africanos e seus descendentes podem hoje ser interpretados como sujeitos e agentes que pensavam algo sobre si e sobre a sua ação obediente ou indócil. Assim, o escravizado poderia obedecer desobedecer e/ou se revoltar, tornando-se sua ação e reação imprevisível e nem sempre controlável pelos senhores.

Se tomarmos a análise de Mauss (2003), verificamos que ao longo da história das sociedades, a palavra pessoa teve diferentes significados e foi empregada muitas vezes para se referir a relação senhores e escravos. O autor emprega a noção de pessoa analisando a trajetórias escravo romano ao servo medieval, onde este último passa a possuir uma alma através da religião cristã.

“... estava criado o direito a *persona*, exceto apenas para o escravo. (...) O escravo não tem personalidade; não tem corpo, não tem antepassado, nem nome, nem cognome, nem bens próprios. O velho direito germânico distingue-o ainda do homem livre (...) proprietário de seu corpo. No momento, porém, em que os direitos dos saxões e dos suavos são redigidos, os servos, que não tinham corpo, passam a ter uma alma, que lhes é dada pelo cristianismo” (MAUSS, 2003, p. 231).

No caso dos escravizados no Brasil, que desde a saída da África, tiveram negada sua condição de pessoa para ser tratado como “mercadoria”, essa condição é reconstruída também através da religião, mas de uma religião de matriz africana, o candomblé, onde ocorre à ideia de pertencimento a uma *família de santo*, que por meio do culto aos ancestrais o iniciado, ao sair do quarto de recolhimento, recebe um nome que o remete a uma imaginada terra de origem, a África.

“Ao se abrir a porta do *runko*, quarto onde fica recolhido o iniciado durante a fase de recolhimento, no dia do nome, estamos, pois, pela primeira vez, diante do resultado de um rito de passagem, de um processo cujo objetivo explícito consiste em transformar, no seu mais íntimo, o ser daqueles que foram submetidos”. (VOGEL, MELLO E BARROS, 1993).

⁴⁶ Segundo Oliveira (2005), Reis e Gomes (1996) realizaram críticas a autores marxistas como Florestan Fernandes, sobre a visão dos escravizados como “coisas” ou “mercadoria”, que foi reproduzida durante séculos a partir de uma concepção senhorial que os designavam seres sem alma.

A partir do seu nascimento ritual, o iniciado passa a fazer parte de uma *família de santo* e assume o seu lugar e papel nas cerimônias religiosas. Ao tornar-se membro, o indivíduo está sujeito às tradições e regras da mesma e passa a ser respeitado segundo o *posto* que ali ocupa. A noção de pessoa foi empregada também por Verger, ao estudar os iorubanos na África e no Brasil.

“A Noção de Pessoa entre os iorubás, como inúmeras outras etnias africanas, está profundamente ligada à organização social do grupo de que ela faz parte. A ideia de que passaremos em revista – a das almas múltiplas, a da diversidade dos nomes, a da crise de possessão pelo deus (*Òrisà*) – enfatizam a dependência do indivíduo à linhagem familiar e à comunidade, que engloba os vivos e os mortos, os ancestrais próximos e remotos, que se perpetuam em seus descendentes, aos quais transmitiram seus genes”. (VERGER, 1973)

Verger destaca a importância dos nomes no ritual para a formação da identidade das pessoas. Eles assumem um valor particular, em sociedades baseadas na oralidade, nas quais se atribui grande poder às palavras. Em tais sociedades, as palavras são consideradas verdadeiras locuções encantatórias, dotadas de poder e capazes de influenciar o futuro. O *orúnko* é dado de acordo com cada orixá e as características do mesmo. Geralmente é dito durante o final da iniciação, em uma festa pública.

“Além dos ancestrais diretos da família, os iorubás cultuam os Orixás (voduns para os fon), seus ancestrais longínquos, cuja lembrança se perdeu mais ou menos na noite dos tempos e cujo caráter divino é mantido, sobretudo por seus descendentes atuais. Retomando o texto de certos autores, recordemos que, confirmando tal ponto de vista, Le Hérissé (1911, p. 97) declara que ‘todos os voduns são os ancestrais maravilhosos das tribos que contribuíram para a formação do Daomé’. Leo Frobenius (1913, p. 54), escreve que ‘o sistema religioso dos iorubás baseia-se no conceito de que cada pessoa é o representante do deus (*Òrisà*) ancestral. A filiação se dá pela linha masculina. Todos os membros de uma mesma família são posteridade de um mesmo deus’. Bernard Maupoil (1943, p. 57) confirma que ‘entre essas divindades, parecem ser numerosas aquelas que viveram outrora na Terra: o elemento terrestre e o celeste se reconhecem melhor um no outro, e semelhante crença exprime a secreta e recíproca nostalgia que parece inclinar os voduns a se tornarem novamente humanos, e os homens a se elevarem ao nível do conhecimento ou ao exercício das coisas divinas’. William Bascom (1956,408), afirma que ‘um orixá é uma pessoa que viveu na Terra quando esta foi criada, em tempos primordiais, e da qual descendem as pessoas de hoje. Quando tais orixás desapareceram, seus filhos começaram a oferecer-lhes sacrifícios e a dar sequência a todas as cerimônias que eles mesmos realizaram quando se encontravam na Terra. Esse culto passou de uma geração a outra, e hoje um indivíduo considera o orixá que ele adora o ancestral do qual ele descende”. (IBID, p.12).

Deste modo entende-se a formação da pessoa no candomblé intimamente ligada aos orixás e aos seus ancestrais, pois a personificação desse indivíduo ganha características da própria divindade.

Porém do nascimento até a obtenção do nome ritual, são várias as etapas. Como refletirei a seguir.

Para a conquista do nome ritual é necessário à passagem por algumas etapas, assim, adentrarei no meu exercício etnográfico, começarei a refletir a iniciação no candomblé até o nascimento e a atribuição do nome ritual. Realizando antes algumas reflexões teóricas acerca dos ritos de passagens e do processo ritual, utilizando autores como Van Gennep e Victor Turner (Op. cit 1974, p.116-117).

O conceito de rito de iniciação na fase limiar dos ritos de passagem segundo Van Gennep “ritos que acompanham toda a mudança de lugar, estado, posição social de idade”. O autor mostrou que todos os ritos de passagem ou de “transição”, caracterizam-se por três fases: separação, margem (ou “limen” significa “limiar” em latim) e agregação.

A primeira fase (de separação) abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um “estado”), ou ainda de ambos. Durante o período “limiar” intermédio, as características do sujeito ritual (o “transitante”) são ambíguas; passa através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro.

Na terceira fase (reagregação ou reincorporação), consuma-se a passagem. O sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece num estado relativamente estável mais uma vez, em virtude disto tem direitos e obrigações perante os outros de tipo claramente definido e “estrutural”, esperando-se que se comporte de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos, que se vinculam os incumbidos de uma posição social, num sistema de tais posições. Ao pensar os conceitos de ritual Van Gennep o faz apenas como algo harmônico já Victor Turner faz uma leitura a partir dos conflitos também

gerados pelo processo ritual. No caso do candomblé é possível pensar o conflito com outras religiões que na maioria dos casos o sacerdócio é exercido apenas por homens, e nesta religião o sacerdócio pode ser feminino. E também dos conflitos vivenciados pelos iniciados dentro de uma nova organização, com regras e hierarquia bastante rígidas.

Para um maior entendimento acerca das relações de autoridade e sacerdócio no candomblé é preciso pensar os ritos de passagem e as noções de “communitas” e liminaridade.

Apesar de algumas considerações sobre os conceitos de liminaridade e de “communitas” terem sido realizadas pelo próprio Turner e por outros autores como Roberto da Matta em um artigo intitulado INDIVIDUALIDADE E LIMINARIDADE: CONSIDERAÇÕES SOBRE OS RITOS DE PASSAGEM E A MODERNIDADE.

Nesse trabalho destaca:

“a ideia de liminaridade liga-se ao livro de Arnold Van Gennep, *Les Rites de Passage*, publicado em 1909. Haveria muito que falar sobre essa obra magistral, repleta de ideias novas e marcadas por uma enorme erudição, na qual, pela primeira vez, os ritos são analisados sociologicamente, sendo tomados como expressões da dinâmica social. Nele, Van Gennep rompe pioneiramente com a universalidade da fisiologia como característica dos chamados “ritos de puberdade”, resgata os ritos de passagem do seu plano de estudo individual e descobre um tanto surpreso, que “dentro de uma multiplicidade de formas conscientemente expressas ou meramente implícitas, há um padrão típico sempre recorrente: o padrão dos ritos de passagem” (cf. Van Gennep 1978:191). Um padrão que implica- as três fases nitidamente distintas: separação, incorporação e, entre estas, uma fase liminar, fronteira, marginal, paradoxal e ambígua — um *limem* ou *soleira* — que, embora se produzisse em todas as outras fases, era destacada, focalizada e valorizada. Os ritos de passagem foram recorrentemente interpretados a partir dos anos 60, sobretudo por Victor Turner. Pode-se discernir duas tendências interpretativas típicas dessa fase. A primeira discute os ritos de passagem como uma resposta adaptativa obrigatória, quando os indivíduos são obrigados a mudar de posição dentro de um sistema. Deste ângulo, os ritos seriam elaborações sociais secundárias, com a função de apagar os conflitos gerados pela transição da adolescência à maturidade, uma passagem postulada inevitável, difícil, problemática e conflituosa em qualquer sociedade humana. Nessa perspectiva, o foco é sempre nos jovens e naquilo que é percebido como uma arriscada e conflituosa transição dentro da sociedade”. (DA MATTA, 2000, p.10)

O artigo faz essa discussão mostrando a liminaridade não como algo apenas isolado e negativo, mas como um processo de individualização para depois se coletivizar. Mostrando que os conceitos não são contraditórios. Como o próprio Da Matta, resume e sim complementares:

“Meu argumento central é o seguinte: o que caracteriza a fase liminar dos ritos de passagem é a experiência da individualidade vivida não como privacidade ou relaxamento de certas regras (pois o neófito está sempre sujeito a inúmeras regras), mas como um período intenso de isolamento e de autonomia do grupo. Mas, o que temos aqui é a experiência com a individualização como um estado, não como uma condição central da condição humana. Ou seja, a individualização dos noviços nos ritos de passagem não envereda pelo estabelecimento de uma ruptura, por meio da ênfase extremada e radical em um espaço interno ou em uma subjetividade paralela ou independente da coletividade; antes, pelo contrário, essa individualização é inteiramente complementar ao grupo. Trata-se de uma autonomia que não é definida como separação radical, mas como solidão, ausência, sofrimento e isolamento que, por isso mesmo, acaba promovendo um renovado encontro com a sociedade na forma de uma triunfante interdependência quando, na fase final e mais básica do processo ritual, os noviços retornam à aldeia para assumir novos papéis e responsabilidades sociais. Tudo se passa como se nos ritos de passagem, a reclusão, a individualização e a invisibilidade dos noviços fossem classificadas como estados negativos, como situações perigosas e anti-sociais que o estar fora do mundo (com sua pletera de mortificações) caracteriza, e que aproxima os neófitos dos feiticeiros, dos xamãs, dos heróis civilizadores, dos profetas e de outras figuras associadas a esse estado de distanciamento da sociedade”. (Ibid., p.11)

No *candomblé* a fase em que o iniciado é isolado é fundamental para que ele se encontre com o seu *orixá*, e possa depois da iniciação, retornar à *família de santo* e a casa assumindo o seu papel na hierarquia da casa.

A utilização do conceito de liminaridade será descrito a seguir, a fim de entender esse processo ritual. Seu conceito:

“como os atributos de liminaridade, ou de *persone* (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica de símbolos, naquelas várias sociedades que ritualizam as transições sociais e culturais. Assim a liminaridade frequentemente é comparada à morte, ao útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua. (Ibidem, p. 117).

No candomblé a fase de transição é uma morte ritual, a fase de recolhimento no *rondemé* ou *roncó* (*local onde o indivíduo será recolhido pelo tempo determinado, que varia de acordo com o orixá e nação*) é uma gestação para o nascimento e o recebimento do novo nome, *orunkó*, passando a fazer parte de fato da religião.

Assim ocorre no candomblé a passagem se ocorre da condição de *abiã* (aspirante a iniciado), convive na casa aprendendo , observando se quer realmente fazer parte dessa família para torna-se um *iaô* (*iyàwó*: recém-iniciado) que ocupa uma posição dentro da religião agora e faz parte da mesma devendo obedecer a seus símbolos e hierarquia.

4.6 – A CRENÇA NA ESCOLHA PARA ZELADOR (A) E A ORGANIZAÇÃO DAS CASAS DE SANTO

“Eu me conscientizei que não fui eu que escolhi isso, eu fui escolhido. Se eu fui escolhido, eu um mero ser humano fui escolhido por uma divindade, por um orixá, eu tenho que valorizar isso, eu tenho que respeitar isso. E é o que eu faço”. (Rogério de Iansã, 2013).

As *casas de santo* dos entrevistados, apesar de pertencerem às nações diferentes no candomblé, têm diversas características em comum entre elas, a começar pela organização dos lugares internos destinados às divindades. No entanto, apesar de duas entrevistadas pertencerem às nações Angola e Jeje, a descrição dos lugares internos, que dizem respeito às intimidades dessas casas, se refere apenas às duas casas da *nação Ketu*, que são ambientes que tive maior acesso. Esses lugares são: *casa de Exú, isto é, um lugar interno específico onde se toca para Exú; casa de Babá (egum); casa de Oxalá, casa da família Ungi* (Omolu, Nanã, Oxumarê); um quarto especial com os *ibás dos filhos de santo* e uma *cozinha do santo*. No caso específico da casa do *babalorixá* Rogério, existe um quarto que é dedicado à realização dos *oses*⁴⁷. Cabe destacar ainda, que as casas que compartilham de semelhanças nas formas de organização social dos lugares internos, têm também em comum os denominados *quartinhos de orixá, o barracão, a cozinha* e uma área externa ao barracão para a realização de alguns rituais que necessitam de local aberto. As variações na organização desses lugares ocorrem de zelador para zelador e de acordo com os orixás desses *zeladores*.

A epígrafe acima, expressa a crença dos *zeladores* na força de suas divindades e de como elas se manifestam em diversos elementos da natureza. Essa crença é reforçada por um exemplo relatado pelo *babalorixá* Rogério, que se refere aos *carás* (tubérculos: inhame *kará*) apresentados por ele como oferendas para uma de suas divindades dentro de sua *casa de santo*. Após essa oferenda, o lugar permaneceu fechado por muito. Os *carás* brotaram, travaram as portas da *casa* e deixaram o *babalorixá* impressionado com a força de seus ramos no lacramento das entradas. Essa manifestação da força de um

⁴⁷ *Oses*: limpezas dos *ibas* (louças, cerâmicas e vasos de barro) usados para arrumar os santos.

elemento da natureza apresentado como oferenda à sua divindade reforçou a crença do *babalorixá* de que não foi ele quem escolheu seu orixá, mas, ao contrário, ele foi escolhido por seu orixá.

As divindades, segundo a crença dos entrevistados, não dão muita opção aos *escolhidos*, pois mesmo que eles tentem fugir em meio às crises existenciais, são convocados pelos sinais deixados em seus corpos, como as manifestações de doenças e curas das mesmas, como se observa nas entrevistas de Rogério e Edinéa. Sendo assim, a seguir, são os próprios nativos que relatam suas experiências e vivências religiosas.

“Esse terreiro aqui, eu tenho essa casa aqui há trinta e três anos, mas antes, foi o seguinte, antes eu não vim pra morar, pra fazer nada disso”. Eu morava, quando eu vim para Vitória, primeiro eu fui parar em outra cidade, depois eu vim pra Vitória, e aqui eu morava em Jardim da Penha e tive necessidade de cuidar das minhas coisas, precisava de espaço, aí eu comprei uma casa em André Carloni pra colocar o meu santo. Aí eu só queria um lugar pra cuidar dos meus orixás. Não era abrir Casa, não era nada disso, a princípio. Até pensei em procurar uma casa, porque foi interessante o meu primeiro contato aqui com o Candomblé foi muito bonito. Porque eu, eu não queria saber de nada disso e, de repente, abri uma loja no Centro de Vitória, né, loja Barra Vento, e aí comecei a conhecer pessoas de terreiro. Tinha uma loja de artigos religiosos e floricultura. Aí comecei a conhecer pessoas, mas eu mantinha, assim, uma relação meio distante das pessoas, não falava pras pessoas que eu era de santo. E em um belo dia eu fui convidado, assim, intimado a ir conhecer um... Ir a uma festa de Candomblé e conhecer o terreiro. Nisso, quando eu cheguei lá, isso lá em Alta Laje, quando eu cheguei lá, eu fui, a moça foi me apresentar pro pai de santo dela, era Bira de Oxum, um Babalorixá meu amigo, que era meu amigo, que a gente era amigo do Rio, a gente se reencontrou, e aí no sábado seguinte tinha uma saída de laô na Casa dele e ele me intimou pra eu ir. Aí eu fui pra essa saída de laô, cheguei lá ele me deu um iaô pra eu ir tomá nome, quando eu me apresentei, que acabei de tomar o nome do santo, o orixá e tal, uma pessoa veio e me tapou meus olhos assim por trás, e me abraçou, e me abraçava muito, aí eu ficava muito incomodado com aquilo, eu fiz força pra saí dali, quando eu fui ver era Pai Rodolfo de Omolu, o pioneiro do Candomblé do Espírito Santo. Esse Babalorixá ele me pegou no colo, ele me conhecia porque quando aqui não existia Candomblé, veio ele e o meu Pai de santo vieram é atender algumas pessoas aqui em, ali em um lugar chamado Carapebus, ali em Novo Horizonte, que era um local de prostíbulo, essas coisas. Então eles vieram pra atender uma senhora chamada Dinorá, que era dona de uma boate. Eu estava de Kelê e aí o que acontece, esse Rodolfo vivia lá com o meu Pai, então ele me pegou no colo quando criança cuidava de mim, era, foi maravilhoso esse reencontro e, aí pronto! Começou de novo toda a história (riso) aí danou. Mas depois disso, eu tive outras crises. Tive crises, assim, tive momentos que eu aqui nessa casa, teve um momento que eu fiquei um ano sem, sem vir aqui. O mato tomou conta de uma tal forma e a última vez que eu tinha vindo, eu tinha feito até um presente pro Odun do ano, então era um presente, que eu botei no quarto do Ogun, uns carás e tal, pra depois eu despachar

tudo e esses carás brotaram de uma tal forma que eram oito carás enormes. Eles brotaram que, pra entrar na Casa, teve que demolir porque ele entrelaçou, criou um negócio assim que ninguém conseguia abrir a porta, não dava, não tinha condição de entrar ali. Essa Casa teve que ser quebrada pra ir cortando essas coisas, esse cará. Foi uma coisa assim, do outro mundo. Eu nunca vi uma coisa daquela, pra tirar de lá Ogum e pra me redimir, porque eu fiquei muito doente, eu estava pra ser internado pra extrair um rim meu, eu sempre tive problema de rins, né, de cálcio, excesso de cálcio, e naquele momento o médico ia tirar um rim. Então, eu vim pra ascender o orixá e encontrei a casa dessa forma. Foi mais uma vitória pra mim, porque quando eu limpei Ogum eu, eu não, pois eu nem tive condições, as pessoas que vieram comigo que quando eu vim pra ascender os santos, passar por essa cirurgia e tal, eu vim pedir agô⁴⁸ aos orixás, mais uma vez, essa senhora, Dona Labareda, virou e disse que não ia tirar rim nenhum, fez um montão de coisa, um montão de mandinga e eu não tirei o meu rim. O excesso de cálcio continuou tendo, mas vou lá tiro [...] e estou beleza. Eu tenho muitas passagens na minha vida, entendeu? Muitos momentos maravilhosos, momentos tristes que me deram, assim, motivos pra não abandonar o meu orixá, eu nunca tive motivo pra abandonar o meu orixá. O meu orixá nunca me negou fogo. Meu orixá nunca me deu uma orientação que me arrependesse, sabe? Eu sou muito feliz por isso. Mas eu tive muitos momentos de decepção com as pessoas, né. E, às vezes, por conta disso, a gente acaba fazendo besteira, acaba falando o que não deve. Então eu errei muito, eu fiz muita coisa de errado, eu tenho consciência disso. É isso, mas por conta de ser um ser humano. Então, eu sofri bastante. Hoje não, hoje eu estou centrado, hoje estou tranquilo, hoje eu sei muito bem o que eu quero pra minha vida, se tem um que não quer seguir as regras, problema é dele, peço que ele se retire e pronto. Então já houve momentos, assim, muitos momentos de eu abandonar. Nessa época mesmo que eu abandonei o orixá, entendeu? Eu sofri muito com problema de saúde. Um outro momento que eu também pensei em parar com tudo, despachar tudo, eu sofria de uma perda terrível financeiramente, mas depois também consegui, voltei e consegui recuperar tudo então, quer dizer, sempre é uma prova de que tá ali entendeu? Que o orixá existe! É essa energia positiva na minha vida. Eu me conscientizei que não fui eu que escolhi isso, eu fui escolhido. Se eu fui escolhido, eu um mero ser humano fui escolhido por uma divindade, por um orixá, eu tenho que valorizar isso, eu tenho que respeitar isso. E é o que eu faço. Toco a minha vida tranquila, minha vida paralela a minha espiritualidade, minha vida paralela ao meu trabalho, sabe? Há tantas lutas que eu participo tantos movimentos que eu venho participando, em função de quê? Em nome do orixá". (Rogério de Iansã, 2013 - Casa de Candomblé ILE ASE YGBA OYA MESSAN ORUM, localizada no bairro de Vista da Serra II, município da Serra - ES).

⁴⁸ Ago: permissão respeitosa de pedir licença, para se dirigir a um mais velho ou a um orixá. Pedir desculpas.

A seguir estão os nomes dos filhos de santo do Babalorixá Rogério de Iansã, dentro e fora do estado:

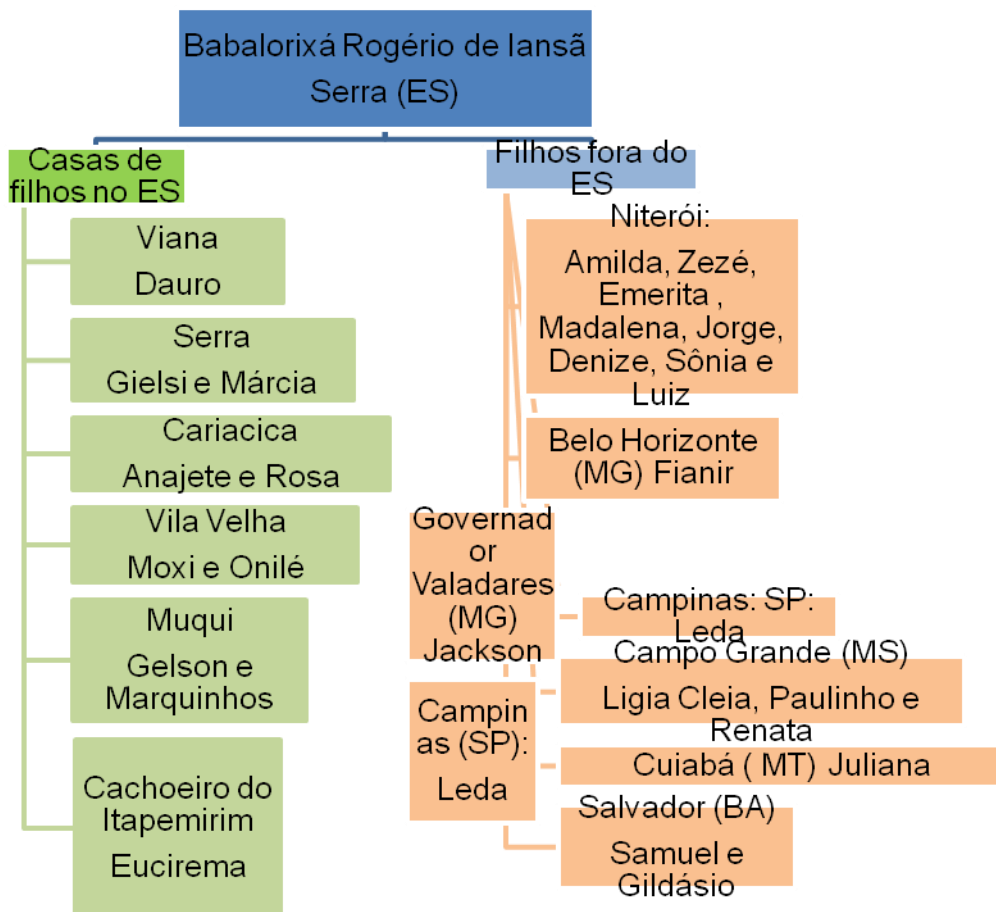


Figura 40 Relação de filhos de Rogério de Iansã
 Fonte: Dados fornecidos por Rogério de Iansã

A descrição a seguir é da casa da zeladora Rita da Oxum, onde sou adepta e nela fiz a maior parte da minha pesquisa de campo. As casas mesmo sendo de nações diferentes, seguem uma organização parecida, variando de acordo com seus interesses e condições financeiras, mas as maiores semelhanças estão entre as casas dos dois entrevistados da nação ketu: Rogério e Rita.

“Não é aquela que eu sonhei, eu queria uma casa com bastante quintal, bastante, na minha casa tem à direita de quem entra tem o quarto de exú, e tem um exú, que é Onam, que é um exu da porta, inan de caminho, que olha pela casa”. Tem o quarto de exú que é ao lado. Tem o quarto de catiço, o de um senhor que eu trato com muito carinho Tranca Rua. Aí tem uma parte vaga assim que é onde a gente faz olubajé, onde a gente faz a gira de caboclo. À esquerda de quem entra deveria ter um ogum, mas eu tenho uns quartos, tem o quarto de Ogum, tenho o quarto de Oxossi, onde ficam guardados os orixás. E tem uma árvore as guardiãs, umas feitiçeras assim encantadas, maravilhosas, que tomam conta da casa e não deixam as coisas se desequilibrarem. É debaixo do pé de árvore tem uma coruja bonita que fica ali, ali pousam umas aves. E ali no meio tem o quarto do Ogum, da Ode, do Oxossi e quarto do Omolu, tem o exu guardião do quarto do Omolu que é o Alê e no meio eu fiz o congá de caboclo onde mora o Osaim que é o orixá que representa a medicina, as folhas, as ervas, a homeopatia que mora junto com o meu caboclo. E o meu caboclo do sincretismo né? Nossa Senhora da Aparecida, Nossa Senhora da Conceição. Ali eu faço a festa brasileira, caboclo, Tupi, tudo aquilo que eu comecei a trazer comigo. Descendo as escadas você vai encontrar um quarto que, este quarto tem a escada é muito longa, é o quarto de um Egun que fica ali na descida da escada à esquerda de quem entra. Logo em seguida, a frente da minha casa tem um telhadinho colonial que é lá embaixo, como se fosse uma gruta, uma caverna, aí tem uma placa maravilhosa na porta com um abajur lindo que eu coloquei um lampião muito bonito, ILÉ ÀSÉ IYÁ OMIN ÈWÁ - A Casa de Força da Mãe das Águas’ belas, bonitas, forte, maravilhosas. Entrando a minha esquerda vai ter a casinha de um exu que mora dentro do barracão que é o nosso rei, o nosso grande rei Alá Ketu é um bara, e ali têm os quartos de orixás, o quarto de Oxum, o quarto de iyabá, o quarto de Xangô, um banheiro que é o que eu tenho no momento, um salão muito bonito, muito aconchegante. Lá pra dentro ainda têm quartos, mais tarde nós vamos fazer uma cozinha bacana. Lá pra dentro entrando tem um quarto de se arrumar, aí tem o lugar de recolher, que é o Sabagí que chamam de Ariaxe que é onde se recolhe, onde fica guardado quem está se cuidando. Dentro deste mesmo quarto eu mandei fazer um quarto de Oxalá. Todos os Oxalás moram ali e ao lado eu fiz um quarto para a minha cigana, que é dos ciganos, e tem todas as minhas coisas exotéricas. Do lado de fora você vai sair e vai encontrar uma laje descoberta, que é onde eu estou pra melhorar, porque tem minha cozinha. Eu estou em reforma e tenho que terminar um quarto pessoal”. (Rita da Oxum, 2013).

Segundo o relato do *babalorixá* Rogério, na mesma edificação, mediante um acordo com seu orixá, ele realizou uma divisão do espaço transformando-o em sua residência e também na *casa de santo*, onde são realizadas as comemorações e festas de aniversário dos membros da casa. Na organização da mesma, o zelador elaborou um calendário das datas festivas e das demais atividades, como se observa abaixo.

No calendário das datas festivas que nós temos na casa e, porque o calendário? Pra gente ter uma organização, de dias e tal e pras pessoas fazerem agenda e poderem cumprir com o compromisso dela. Por exemplo, agora em janeiro eu entrego o calendário pros meus filhos pro ano todo. Então todo mundo sabe o que vai acontecer lá em dezembro. E, então, pra eu ir marcar qualquer compromisso, eu tenho que seguir: 'não, essa data aqui eu não posso porque eu tenho função na minha casa'. (Rogério de Iansã, 2013).

No passado, o candomblé era uma religião tradicional e hierárquica que exercia um forte controle sobre a disponibilidade de tempo de seus integrantes. No presente etnográfico, verifiquei que uma das maiores dificuldades encontradas pelos zeladores é a falta de tempo dos membros da casa, devido à vida profissional e pessoal. Diante disso, os zeladores passaram a estabelecer programações prévias, com datas definidas das funções (atividades ritualísticas nos barracões), para que seus integrantes não falem aos mesmos.

A casa da zeladora Dezinha da Oxum está localizada na Rua Papagaio, número 18, no bairro Novo Horizonte, município da Serra, sendo assim descrita por ela:

"Só tem trezentos metros quadrados, não tem muito como ampliar não. Na entrada tem o quarto de Bárá e na frente do quarto de Bárá tem o barracão. Que já é o salão de festas. Eu tenho três quartos de santo dentro do barracão lá encostado. Agora do lado de cá é o quarto de Bárá, de Exu, e o de uma entidade que a gente tem o Ebála Vodum que tem lá, de um filho meu, e o quarto de Oxalá, lá nos fundos tem o de Caboclo, tem o Rondemi, tem o Sabaji e tem a Chave de Bessên. Bessên é o rei da minha nação, né? Então tem a Chave de Besên que é vodun que fica no tempo. E tem o quarto do meu santo que é colado ao Rondemi". (Dezinha da Oxum, 2013).

A iyalorixá Edinéa narra a sua chegada em Vitória em 1982, seguida da fundação da sua casa nos anos de 1989 e 1990, mas, segundo a entrevistada, ela já *atendia* desde sua chegada, mas não queria compromisso. Ela faz referência ao historiador e pesquisador Cleber Maciel, especificamente ao livro *Candomblé e Umbanda no Espírito Santo*, que segundo ela já descreve sua casa. Em 1989, quando o referido historiador estava realizando a pesquisa, ela já tinha uma *filha de santo* e por isso resolveu abrir uma casa, sendo a mesma inaugurada depois de quase quatro anos, em 1992, na Rua Vila Lobos, número 11, Bairro de Fátima, mesmo município da Serra.

“Em 1992 eu inaugurei esta casa. Eu vou fazer quarenta e nove anos agora em quinze de agosto, ano que vem já é cinquenta que eu já estou trabalhando nas obrigações, cinquenta anos de santo e sessenta e oito de vida (riso). [...] Eu amo muito a minha casa, a primeira coisa que faço depois de entrar, eu entro eu fecho a porta. As aguinhas né, porque eu sou filha das águas, eu acho que água purifica e purifica a gente que vem da rua não sabe como né. Às vezes eu tenho certo descuido comigo mesma, hoje eu estou um pouco relaxada sabe, eu corri tanto que a minha consciência já me limpa porque eu já me arrependi de ter entrado sem despachar a porto. Com o passar do tempo a gente vai se achando né. (risos) O espaço é sagrado, porque nesta casa já no entrar eu me sinto muito bem, e modéstia parte, tem pessoas que entram e veem esta situação toda, que você está vendo, porque nós estamos arrumando. Mas eu sinto no sagrado, não é uma casa comum pra mim. Na parte direita e tem a parte da esquerda. Tem o quarto de santo. Tem o Njila que é o Exu pra vocês, né? Tem o quarto de Njila, tem o meu quarto, meu Njila tem o quarto dos meninos, tem o quarto (Cita) da cigana, que eu trabalho com ela, que deu pra trabalhar com uma cigana, que se chama Zarraque. Do outro lado tem (Tê), você também tem o (Tê), (Tê do Catendê) que é (Ossanha) pra vocês, tem o Obaluaê que chama de (Ossumbo), tem o outro quarto onde eu guardo as coisas que agora já estão sobrando, que estava tudo cheio. Isto à direita? Isto. Na esquerda são os ungi. Aí sobe uma rampa e tem este espaço aqui onde nós fazemos (Sikisangue) que é a Gira pra outros, né? As festividades ocorrem neste espaço que é o do salão. Aí tem a cozinha, tem o quarto de santo dos meninos. Tem o meu quarto de santo e tem o roncó. É esta a casa. São trezentos metros aqui e deu pra ter esta areazinha aqui, lá fora que a gente planta alguma coisa e assim. E quando eu preciso de ervas eu vou pra mata atlântica (risos)”. (Edinéa de Iemanjá, 2013).



Figura 41: Primeira filha de santo, Ângela Tavares, dijina: kitumbo, nsunbu (omolu) de Edinéa de Iemanjá em 05/08/1989 em Bairro de Fátima - ES).

Fonte: Acervo da NZO MUSSAMBU RIA KUKETU

No candomblé, pertencer a uma *nação* ou a uma *família de santo* e ter um lugar, denominado *casa de santo* e *casa de orixá*, para a realização dos rituais e onde os *zeladores guardam e cuidam* de divindades e de pessoas que são consideradas algo fundamental. Além de acreditarem que foram *escolhidos* pelas divindades para exercerem esses *zelos e cuidados*, os entrevistados defendem que pertencem a uma longa tradição religiosa, constroem genealogias e demonstram suas filiações às nações do candomblé que se encontram no Rio de Janeiro, em São Paulo e na Bahia e, voltando no tempo, imaginariamente na África. No entanto, cabe destacar que pertencer a uma nação não significa estar e permanecer enquadrado exclusivamente a uma delas desde o início e para sempre, ocorrendo de os membros do candomblé transitarem entre nações diferentes, sobretudo de Angola para Ketu e *vice-versa*, como observei na história de vida de Rogério. Esse trânsito ocorre também, como se verifica nas histórias de vida dos entrevistados, do catolicismo para a umbanda e desta para o candomblé.

4.7 – AS DIVINDADES DOS *ZELADORES*: MITOS, RITUAIS E OFERENDAS

“Quem pratica e crê, presencia e sente. O ser humano é livre para abraçar qualquer crença. A fé não se impõe nem se chega a ela pelo intelecto. Chega-se ao orixá pelo coração... Nós não escolhemos o orixá, ele é que nos escolhe, o mesmo acontecendo, eu creio, em todos os sacerdócios”. (Mãe Stella, apud Paulo Cesar Loureiro Botas, 1996, p.17).

A análise desses temas é prioritariamente de ordem etnográfica, visto que aqui descreverei as narrativas míticas e os rituais que dizem respeito exclusivamente às divindades dos entrevistados, segundo os seus próprios pontos de vista. Como observadora participante e iniciada no candomblé, entendo que as narrativas míticas contadas e entoadas nas cantigas não se apresentam dissociadas das práticas ritualísticas, mas são partes de uma mesma ordem simbólica, sendo difícil saber onde uma começa e a outra termina, ocorrendo simultaneamente e sendo complementares. Como escreveu Leach, o mito e o rito estão unidos pela força da ação. O mito é a contrapartida do ritual, implicando um no outro, pois a ação ritual é uma dramatização e faz aquilo que as narrativas míticas contam em palavras. Neste caso, ações ritualísticas e crenças (expressas também nas narrativas míticas) devem ser entendidas como formas de afirmação simbólica sobre uma organização social (LEACH, 1996, 76-77).

4.7.1 – Mitos, alimentação ritual e oferendas

As divindades que regem a vida dos entrevistados, conforme já descrevemos, estão relacionadas ao ar e as águas (doces e salgadas), sendo elas: Iansã, Oxum e Iemanjá. No caso específico da *nação Ketu*, o termo usado para se referir às narrativas míticas sobre os orixás é *itan*. A crença dos iniciados nos poderes de suas divindades, como é descrita nas entrevistas, é construída e transmitida por meio dessas narrativas míticas, nos rituais e vivenciadas no cotidiano dos integrantes do candomblé.

Descrevendo a relação entre as narrativas míticas e as práticas ritualísticas, o Sr. Rogério se apresenta como um sacerdote ligado muito mais as questões

práticas dos rituais onde se expressam as narrativas míticas, do que às escritas sobre as divindades, embora recomende a leitura de Pierre Verger e de Mãe Stella⁴⁹ sobre o assunto. Como Verger é o autor de referência para os meus entrevistados, apresentarei suas descrições sobre a relação dos orixás com a natureza, começando pelos itan sobre Iansã.

“Ôya (Oíá) é a divindade dos ventos, das tempestades e do rio Níger que, em Iorubá chama-se *Odò Ôya*. Foi a primeira mulher de Xangô e tinha um temperamento ardente e impetuoso. Conta a lenda que Xangô enviou-a em missão na terra dos baribas, a fim de buscar um preparado que, uma vez ingerido, lhe permitiria lançar fogo e chamas pela boca e pelo nariz. Oíá, desobedecendo as instruções do esposo, experimentou esse preparado, tornando-se também capaz de cuspir fogo, para grande desgosto de Xangô, que desejava guardar só para si esse terrível poder. Oíá foi no entanto, a única das mulheres de Xangô que, ao final de seu reinado, seguiu-o na sua fuga para Tapá. E, quando Xangô se recolheu-se para baixo da terra, Kossô, ela fez o mesmo em Irá.[...]. Existe uma lenda, conhecida na África e no Brasil, que explica de que maneira os chifres de búfalo vieram a ser utilizados no ritual do culto de Oíá-Iansã: ‘Ogum foi caçar na floresta. Colocando-se à espreita, percebeu um búfalo que vinha em sua direção. Preparava-se para matá-lo quando o animal, parando subitamente, retirou a sua pele. Uma linda mulher apareceu diante dos seus olhos. Era Oíá-Iansã. Ela escondeu a pele num formigueiro e dirigiu-se ao mercado da cidade vizinha. Ogum apossou-se do despojo, escondendo-o no fundo de um depósito de milho, ao lado de sua casa, indo, em seguida, ao mercado fazer a corte à mulher-búfalo. Ele chegou a pedi-la em casamento, mas Oíá recusou inicialmente. Entretanto, ela acabou aceitando, quando de volta à floresta, não mais achou a pele. Oíá recomendou ao caçador não contar a ninguém que, na realidade ela era um animal. Viveram bem durante alguns anos. Ela teve nove crianças, o que provocou o ciúme das outras esposas de Ogum. Estas, porém, conseguiram descobrir o segredo da aparição da nova mulher. Logo que o marido ausentou, elas começaram a cantar:’ *Máa jç, máa um. Àwõ rç nbç nínú àkà’*, você pode comer e beber (exibir sua beleza), mas a sua pele está no depósito (você é um animal). Oíá compreendeu a alusão, encontrando sua pele vestiu-a e, voltando a forma de búfalo, matou as mulheres ciumentas. Em seguida, deixou os seus chifres com os filhos, dizendo-lhes: ‘Em caso de necessidade, batam um contra o outro, e eu virei imediatamente em seu socorro’. É por essa razão que chifres de búfalos são sempre colocados em locais consagrados a Oíá-Iansã”. (Verger, 2002, p. 168 a 169).

Os alimentos oferecidos aos *orixás*, *voduns* e *nkisis* fazem parte de todo o processo ritual, isto é, ocorrem **antes** (aquisição de animais, coleta de plantas,

⁴⁹ "Meu Tempo é Agora", Maria Stella de Azevedo Santos. 1a Edição: Editora Oduduwa, São Paulo, 1993. 2a Edição: Vol.1. Salvador, BA: Assembléia Legislativa da Bahia, 2010.

preparação das oferendas, dos axés da matança e das folhas), **durante** (comidas oferecidas às divindades e distribuídas aos participantes) e **depois**. No caso específico da *nação de Ketu*, onde realizei a observação participante, nos dias que sucederam as festas para Oxum⁵⁰, ocorreram o que é denominado *preparação de folhas*, que consiste na continuidade de oferendas de diversos alimentos envoltos em folhas de mamona, acompanhados por cantigas a *Ossaim (orixá das folhas)*.

Nos rituais para *lansã*, a comida mais oferecida é o acarajé. Em uma analogia entre a alimentação dessa divindade e a dos seres humanos, a partir da entrevista do Sr. Rogério, podemos dizer que o *acarajé* está para *lansã* como a dieta composta por arroz e feijão está para os brasileiros. Na foto abaixo, a *lansã* de Rogério dança com *acarajés* na cabeça.

⁵⁰ Durante a realização da pesquisa para essa dissertação empreguei o método da observação participante em duas grandes festas de *Oxum*, *na minha casa e em várias casas de tios de santo: Jô da Oxum e Carlinhos de lansã*, e *na casa de Djinha do Ogum*.



**Figura 42 Festa de Yabá, em 09/12/2006, em Serra.
Fonte: Acervo pessoal de Rogério de Iansã.**



**Figura 43 Amalá⁵¹, 19/09/2012, em Serra.
Fonte: Milena Xibile Batista**



**Figura 44 Acassá⁵², em 19/09/2012, em Serra.
Fonte: Milena Xibile Batista**

⁵¹ Comida feita a base de quiabo, dendê, camarão-seco, sal, colocado em uma gamela, forrada com massa de acassá, e com seis quiabos em cima e seis acassás para enfeitar.

⁵² Mingau de farinha de cangica, geralmente enroldado em folha de bananeira, obtendo esse formato piramidal.

“Eu faço também ionga que é uma comida com quiabo, que segundo os meus mais velhos com quem foi que eu aprendi a fazer essa comida explicou, na época, que era uma comida, que lansã fazia questão de preparar e oferecer a Xangô. É quiabo, camarão, cebola, dendê... É como se fosse um amalá, só que muda é a forma de cortar o quiabo. É igual o amalá que você faz para Exú. Eu ofereço muito a ionga pra lansã. É um prato, não sei me identifiquei muito com isso, mas eu ofereço o acarajé. Ofereço muitas frutas, muitas acassá, que é o nosso pão de cada dia. O que você pode oferecer ao seu orixá? Acho que tudo que você oferecer com carinho, entendeu, é bem aceito. Porque é apenas símbolo, né? E o símbolo maior que você pode oferecer é o amor. É o seu sentimento, né? Sua verdade”. (Rogério de lansã, 2013).

No que se refere ao *itan* de Oxum, conforme escreve Verger (2002), “*é a divindade do rio de mesmo nome que corre na Nigéria, em Ijexá e Ijebu*”. Oxum, segundo dizem, era “*a segunda mulher de Xangô, tendo vivido antes com Ogum, Orunmilá e Oxóssi. As mulheres que desejam ter filho dirigem-se a Oxum, pois ela controla a fecundidade, graças ao laço mantidos por Iyámi-Àjê (‘minha mãe feiticeira’)*”. (VERGER, 2002, p.174).

De acordo com a zeladora Rita de Oxum, os *itans* são histórias, que quando dançamos remontam ao passado, como ela narra a seguir:

“os itans que são as histórias, olha que beleza, o itan de que quando eles estão dançando eles imitam como se estivessem fazendo a lenda, é muito bonito”. Quando eles estão dançando eles estão gesticulando ali, estão mostrando aquilo que eles são. Oxum com o abebé, que é o espelho dela, faz coisas incríveis, ela pode botar o abebé voltado para o sol e cegar uma pessoa, como ela pode colocar em frente à face da pessoa e a mesma se achar bonita e sair louca, desesperada, já que ela quer se destruir, e ela pode enfeitiçar a pessoa e se ver a pessoa mais horrorosa e acabar se escondendo. Tem uma lenda da Oxum que eu acho muito malvada, tem até na internet, é de um cara que estava querendo atravessar um rio era muito fundo, as águas estavam muito profundas, muita turbulência, muito difícil. Mas ele precisava passar, ele tinha compromissos, aí ele foi e conversou com a dona das águas. O feitiço dela que é o alto sobe o cair-voltar, aquele movimento todo junto com o vento – que é o lansã-, aí conversou ‘ô dona das águas doce, senhora Oxum, me deixa atravessar, eu faria tudo, eu daria tudo que eu mais amo para atravessar’. Ele amava muito sua mulher, é muito triste hein, isto pode ser mal interpretado, chamar a minha mãe de bruxa, ela é feiticeira, mas atravessou o rio depois de muita dificuldade, quando chegou do outro lado o filho dele estava morto, que ele amava mais o filho dele e ela cobra mesmo. Outra coisa que Oxum é perigosa, mexer com Oxum, você deve agradar com cuidado, é como uma criança, ela gosta muito de coisas bonitas, mas não peça coisas impossíveis porque ela sabe o que é melhor para você, fica dando presentes a ela, pode receber o presente e ficar feliz, porque ela jamais vai dizer que não gostou, mas dentro de pouco tempo o

encanto daquilo ali vai acabar, ela às vezes até avisa no jogo, mas se você insiste e vai lá e dá de presente um pote de ouro pra ela, o encantamento dela vai passar é claro, ela ganhou um presente, ela não foi hipócrita, ela recebeu o presente, mas ela avisou 'isto não é possível. ', ela foi muito verdadeira. Ela também ganhou, dizem né, que ela ganhou toda a fortuna de Xangô por ser uma das yabás, uma das mulheres mais lindas, mais bonitas. Que orgulho pra mim, eu que sou vaidosa sou do orixá considerado o mais bonito, e todo mundo quer ser da Oxum, não tem a música que diz que a cidade é da Oxum, todo mundo quer ser da Oxum. (Rita de Oxum, 2013).

Durante as festas são entoadas cantigas que são dançadas e ritualizadas, na roda, como na foto abaixo um banho de oxum, em 2011, na casa de Rita de Oxum.



**Figura 45: Banho de Oxum, em 18/09/2011, em Serra.
Fonte: Osvaldo Martins de Oliveira**

A entrevistada da nação *jeje*, Dezinha de Oxum, conforme veremos a seguir, narra outro mito de *Oxum* que teria sido transmitido no local de *feitura* pelo *pai de santo* no seu ritual de iniciação. A narrativa dessa *iyalorixá* está relacionada à sua própria posição de filha da divindade Oxum, que teve como um de seus maridos *Oxóssi*. Por isso, ela narra exatamente o mito que fala do filho de *Oxum com Oxóssi*.

“Eu acho bonita a história dela com Logun Edé, que Logun foi gerado pelo casamento dela com Oxóssi e a vaidade dela era tão grande de ficar na beira dos rios se embelezando, se banhando que ela abandonou Logun na beira de um rio no meio das folhas, e lansã foi que achou e criou. Eu acho bonita esta coisa da fé, da situação né, e outra coisa bonita também, isso aí eu me lembro do meu pai contando na minha feitura, porque eu fui feita junto com Oxóssi, eu sou de Oxum com Oxóssi. Então, ele entrou no Roncó contado pra gente a história que Oxum queria de toda a maneira os segredos do ifá e ninguém queria dar o segredo pra ela, ela já tinha procurado todos os babalaôs e nada conseguiu. Então ela recorreu a Exú e ele deu o segredo, mas com uma condição, dela conseguir casar com Oxóssi. Através de uma festa, que foi feita para todos os voduns, para todos os orixás, e nesta festa Oxalá que é o pai dela apresentou Oxóssi na corte para aceitarem ele como um encantado, como um Vodun porque vivia pelado nas beiras dos rios, né? E ela aceitou assim [...] Eu não esqueço nunca isto daí, da valsa de Oxum, de Oxossi. Eu não consigo esquecer nunca de quando ele contou isto. Eu tinha trinta e seis anos”. (Dezinha da Oxum, 2013).

No que se refere à alimentação oferecida ritualisticamente para Oxum, descreverei em estilo indireto a entrevista da senhora Rita de Oxum, evitando entrar em detalhes acerca do saber na preparação desse alimento, visto que, segundo sua recomendação seria *dar muita* folha, ou seja, conhecimento. Trata-se do *omolocum*, que é um alimento *carinhosamente* preparado com feijão fradinho, bastante dendê (*popo*⁵³), cebola (*alubaça*), camarão seco, sal (*ió*) e com ovos cozidos para enfeitar. Em seguida, coloca-se em uma vasilha enfeitada com um laço de cor amarela ou dourado (cores da preferência da divindade). No momento da oferenda, geralmente realizam-se pedidos e, em forma de conversa com o *orixá*, realiza-se um *paó*, que é bater palmas em tom bem baixo, uma maneira ritual de demonstrar respeito.

A senhora Dezinha de Oxum, nação jeje, do *vodum* (que corresponde ao orixá Oxum), destaca a mesma comida, porém acrescenta que devido à qualidade do seu orixá, oferece junto com o *omolocum*, *acarajé* e peixe.

“Na minha casa a gente faz Omolocun, principalmente pela qualidade do meu santo, é com peixe, com acarajé em volta”. (Dezinha da Oxum, 2013).

⁵³ Os termos em yorubá em parênteses, são de uso ritualístico e foram usados pela própria entrevistada.



Figura 46: Omolocum, em 19/09/2013, Serra-ES.

Foto: Milena Xibile Batista

A próxima lenda trata da *inkisi* (correspondente a *orixá na nação Angola*) da Senhora Edinéa de Iemanjá. Sua divindade, Iemanjá, cujo nome, segundo Verger (2002, p. 190), “deriva de *Yèyé* (‘Mãe cujos filhos são peixes’), é o orixá dos *Egbá*, uma nação yorubá estabelecida outrora na região entre *Ifé*”.

A entrevistada destaca que não é de contar muitas lendas, porém algumas caracterizam o que sua divindade é. Entende que a força da divindade está dentro dela e que tem o lado positivo e negativo.

“Tem uma história que eu sei porque, uns dizem, [...] que ela foi casada com Xangô, mas pelo fato de ele ser muito bravo, muito predominante, aquela coisa toda, e ela resolveu sair e separar dele”. Ele então pensou: ‘Não tem outro jeito, ela vai voltar pra casa do pai. O que eu faço agora?’ Então diz que ele abriu uma rocha deixou vazar um rio até o mar e nisto botaram um exército atrás dela pra matá-la, fazer alguma coisa. Ela se viu assim, como dizer, ela se viu agredida mais uma vez, sem a liberdade de ir embora. Ela disse: ‘Não. Ele botou o exército atrás de mim pra me matar. Então vou preparar uma pra ele.’ Ela pegou o espelho dela que ela carregava, ela andava com o espelho dela e ela botou o exército atrás dela e eles recuaram e ela olha foi embora (riso). É uma história que é lenda. É, dizem que foi assim, eu não sou muito de lenda não, mas esta é uma das lendas que dizem que é dela. E também do afogamento. Por ser dona do mar né, do oceano todo, então o que acontece, dizem: ‘Ela vai fazer, matar a terra, o ar, enfim, ela pode levantar tudo isto.’, e na verdade com certeza não. Ela diz: ‘Eu não preciso matar nada, porque com uma gota d’água eu afogo.’ E às vezes eu brinco aqui dentro de casa assim que não precisa jogar água em alguém não, com uma gota eu afogo a pessoa. Mas é só brincadeira, eu me acho não é por aí, eu não acredito muito em lendas, na história tem fantasia também e eu sei que tem né? Eu não creio não. Eu tenho uma divindade, como quem diz, é uma força, porque nós já estamos falando divindade, existe o divino dentro de mim, esta força de entidade que nós temos as duas forças, né? [...]. Então a minha divindade assim, tem o positivo, o negativo também, não é porque é divindade que é só bonzinho não, ele corrige, ele dá força. Eu penso assim santo, santo é Deus, mas ele corrigiu e deu o próprio filho, então este negócio de ser só boazinha, de só santidade, estas coisas todas eu não acredito nisto, não. Então, a gente tem de ter equilíbrio e o santo não é diferente, se você faz bem ele é tipo um equilíbrio, se você faz mal ele deixa você ir lá pra provar do próprio veneno, né? Acredito assim. Esta influência de santo isto é verdade e ele corrige”. (Edinéa de lemanjá, 2013).

No que se refere à comida oferecida a lemanjá, segundo a entrevistada, o mais tradicional é o arroz, denominado *arroz de lemanjá*. Cabe destacar que, segundo a Senhora Edinéa, essa tradição alimentar da oferenda para essa divindade, não sendo tão aberta às mudanças, pois os ensinamentos que lhes foram transmitidos na prática cultural da nação Angola, ela os mantêm.

“Arroz, camarão, peixe. Às vezes também outros tipos de comida, mas eu não gosto muito de mudar não, eu às vezes dou uma canjica também, a gente pode fazer um inhame, a gente pode fazer várias coisas né? O arroz de lemanjá é a tradição. É tradicional, eu faço uma canjica também batida e joga pro mar. Mais o peixe assim, enfim. Eu costumava todos os trabalhos dela tem que ter perfume, tem que ter flores, a bebida eu não sou muito assim de dar bebida não, eu acho que a bebida acompanha. Eu sou muito tradicional sabe, eu gosto assim, como se diz, eu gosto de se está escrito eu seguir, eu não gosto de muito enfeite não, eu enfeite mais é enfeite maneirado, eu não gosto de muita mudança não”. (Edinéa de lemanjá, 2013).

4.7.2 - Toque, dança, canto e indumentária para as divindades

Como observo e participo de diversas festas de candomblé, posso afirmar que ele é um ritual cantante e dançante, repleto de cores, símbolos e gestos, podendo ser ilustrado nos fragmentos das entrevistas sobre as divindades.

O toque e a dança de lansã são diversos, sendo o *adaró*⁵⁴ a mais comum. No entanto, segundo Rogério a sua divindade dança tudo, todos os ritmos.



Figura 47 lansã de Rogério com eruexim, em Serra.
Fonte: Arquivo pessoal de Rogério de lansã.



Figura 48 lansã com adaga na mão, Serra.
Fonte: Arquivo pessoal de Rogério de lansã.

Nas *casas de santo* no decorrer dos rituais festivos, assim que os (as) *filhos (as) de orixá* entram em transe estimulados pelos toques e ritmos rápidos dos instrumentos, eles (as) são conduzidos pelas *ekedes* aos quartos (uma espécie de camarim) onde os orixás serão vestidos com roupas e indumentárias em cores variadas para voltar ao salão para o *rum*. Assim, o entrevistado abaixo

⁵⁴ *Adaró*: dança característica de lansã, dança que move os punhos e as mãos para cima e para baixo, como se estivesse abanando.

destaca que apesar de gostar de cores variadas, exceto cores berrantes, descreve como geralmente veste seu orixá:

“[...] a primeira lansã que eu raspei, pra mim foi tudo. Nessa época eu encontrei numa loja uma renda que usava pra fazer cortina, então ela tinha uns zig-zag assim, que eu achei aquilo parecido com os raios. Ela tinha uns bordados bege e tinha esses bordados em terracota, em marrom. Então eu achei que aquilo dali tinha a ver. Eu fui altamente criticado na época: ‘Nossa! Você viu a lansã, saiu de renda de cortina!’ Porque era luxo demais. Era só xita e morim. Olha, a minha Mãe Catarina, essa Iyalorixá, ela só se vestia de morim. Uma simplicidade, uma coisa assim, fora do comum. Mas, um morim bom. Ela comprava peça. Quando ela me deixava mexer nas coisas dela, peças e mais peças de morim que ela tinha comprado há vinte anos, não sei quantos anos atrás, com medo de acabar. E, como de fato, hoje não se acha mais morim. Então eu gosto de cores que combina a cor que você é... consegue olhar e vê uma cor, você consegue definir as cores. Você não se veste só de uma cor. Depende. É exatamente... As cores no tom mais assim, mais pastel, cores mais suaves”. (Rogério de Lansã, 2013)

As danças, os toques e as cantigas para *oxum* são denominados *ijexá*, termo que se refere a uma subdivisão da nação nagô, distinguível por pequenas particularidades de culto, bem como, demonstra o fragmento de entrevista abaixo, remonta a uma terra de origem dos cultos nagôs.

“É o ijexá, mas ela dança todos os toques, é gostoso, é um dos toques mais costumeiro aqui no Brasil. O povo de Gandi, todo este movimento que tem festa, festividade eles gostam do ijexá porque é muito gostoso realmente. Até as próprias danças comuns se colocam alguma coisa de orixás porque as pessoas gostam de danças ijexá. Existe a terra de ijexá, existe o lugar de ijexá”. (Rita de Oxum, 2013)



Figura 49 Oxum dançado com seu Ogã, segurando o abebê, 18/09/2011, em Serra.

Fonte: Osvaldo Martins de Oliveira

Quanto às cores, vestimentas e indumentária de Oxum, a Senhora Rita destaca a existência de várias, diversificando as combinações de cores e a idade para o uso de algumas indumentárias.

“Cores são todas menos o preto, mas eu já coloquei uma saia estampada com o fundo preto, mas eu dou todas, eu gosto muito de dar cores”. Gosto de dar o que é bonito pra Oxum e tudo o que meu bolso permite. Mas as cores dela mesmo são o amarelo, o dourado, ela gosta muito das cores tipo o salmão. Tudo dela tem brilho. Ela usa argolas, dependendo da idade você coloca as argolas. O número dela é cinco, mas em geral a gente coloca dezesseis pela contagem [...] O número total das Oxuns, elas são divididas com características diferentes. Umas caçam, outras guerreiam, outras fazem feitiços, são guerreiras e são feiticeiras, são dezesseis. Então, elas usam pulseiras de argolas que na época eram de cobre, as contas dela é cristal amarelo. E as pulseiras que são oito de cada lado, são sete de cada lado e duas nos pés e no pescoço também vem. Então, depende de babalorixá, a gente vai colocando pra poder dar dezesseis no corpo. Brincos, ela gosta de brincos de argola, ela é vaidosa, aí uma característica da Oxum, se penteia, ela se espelha. Um ato dela, um itan dela é onde ela toma banho, algumas Oxuns se banham e tiram as joias pra se banhar e depois botam as joias todas de novo e se perfumam e gostam muito de perfume, são maravilhosas. Elas utilizam, algumas usam até a adaga. Adaga que seria das que são as guerreiras. Utilizam as adagas e o abebê, o mais comum é se der o abebê, mas usam a adaga também porque guerreiam. A minha, por exemplo, utiliza o abebê e a adaga. (Rita de Oxum, 2013)

Mesmo sendo de outra nação (jeje), a Senhora Dezinha de Oxum destaca as mesmas características acerca de toque, dança cores, vestimentas e indumentária da outra entrevistada, que é a senhora Rita de Oxum, *de ketu*.

“Ijexá apesar de que nós temos na nossa nação o gincar, né? Aí o toque dela em ijexá. Oxum veste quase tudo, né? Em termo de cor, você fala? Pois é, ela veste tudo não tem, isto vai muito qualidade, né Tem os que vestem branco, os que vestem azul clarinho. A minha veste quase tudo, nunca vestiu verde, mas rosa, rosinha claro, azul claro, branco, amarelo, ouro então... Dourado. O abebê, adaga, né? São estes instrumentos que ela usa”. (Dezinha de Oxum, 2013).

Os rituais estão repletos do simbolismo das cores, do ritmo e dos toques para as divindades. Na nação angola, esses toques são denominados *congo*, *majola*, *marjenta*. O uso da cor azul, por exemplo, é próprio para lemanjá e conforme dona Edinéa, em suas festas, ela opta por não repetir as roupas, pois entende que a sua entidade merece o melhor, sobretudo quando se trata da festa realizada em 02 de fevereiro, há mais de trinta anos, no Píer de lemanjá, na Praia de Camburi em Vitória.

“A gente fala é toque pra lemanjá, não bota nomes assim nos toques. é assim Congo, a dança, o toque é Congo, é Majola e tem o Marjenta também, são estes os sentidos. Todos os inkisis seguem estes três toques. Eles fazem parte de todos os ritos. Ah, eu sempre me identifiquei com o azul, com prata. As cores do meu santo eu me identifico mesmo, as cores são todas bonitas. Ela tem umas cores características de água, eu sou mais azul. Azul, prata. Em tom de azul mais escuro. Tem muita prata e, assim, tem verde água um pouco, mas eu sou mais o azulado. Eu gosto de vestir muito bem o santo, não é exibição pra os outros não, é porque é a minha divindade então eu acho que eu tenho que estar muito bonita pra eles. Eu não repito saia de maneira nenhuma, todo ano eu vou pro píer, porque nesta parte eu sou a primeira pessoa a tocar o atalabá aqui no Espírito Santo fui eu, são vinte e nove anos né. Fiz até um trabalho em 1999 com FAVI, junto até com Rogério de lansã, junto com outras pessoas também, junto com Jorginho, Rufo, pra gente buscar assim o povo que dia trinta e um fazia o reveilón com festa de lemanjá e nós tivemos um pouco de sucesso sim, porque a maioria são no dia dois, muitas vezes ainda o pessoal da umbanda que insiste em ser dia trinta e um, mas cada um tem direito, né? No dia 2 de fevereiro. No tempo em que eu estou aqui em Vitória, são trinta anos, eu faço no dia dois de fevereiro”. (Edinéia de lemanjá, 2013).

Nas fotos a seguir toda a preparação para o evento na Praia de Camburí, em Vitória, uma tradição de trinta anos.



Figura 50 Balaio para a festa de Iemanjá, 2012, Serra.
Fonte: Acervo da NZO MUSSAMBU RIA KUKETU



Figura 51 Mãe Néia com os balaios, 2001, Serra.
Fonte: Acervo da NZO MUSSAMBU RIA KUKETU



Figura 52 Mãe Néia, 2013, Camburí.
Fonte: Acervo da NZO MUSSAMBU RIA KUKETU



Figura 53 Mãe Néia e o Mar, 2013, Vitória.
Fonte: Acervo da NZO MUSSAMBU RIA KUKETU



Figura 54 Festa Iemanjá, 2010, Vitória (ES).
Fonte: Acervo da NZO MUSSAMBU RIA KUKETU



Figura 55 Imagem de Iemanjá, Píer de Camburí, 2010.
Fonte: Acervo da NZO MUSSAMBU RIA KUKETU



Figura 56 Preparação para entrega da Oferenda, 2010, Vitória.
Fonte: Acervo da NZO MUSSAMBU RIA KUKETU



Figura 57 Entrega da Oferenda, 2010, Vitória.
Fonte: Acervo da NZO MUSSAMBU RIA KUKETU

Assim como *lansã* e algumas *qualidades* de *oxum*, *lemanjá* como uma guerreira, nas danças rituais, também utiliza a *adaga*, ferramenta própria das *aiabás* guerreiras. No caso específico da entidade da entrevistada acima, em suas festas, observa-se também, além dos enfeites como laços e fitas, o uso de símbolos como o *abebê* (*tipo de espelho dourado*) e o *adê* (*coroa com chorão de missanga*), que pode ser observados na foto abaixo.



Figura 58 Oxum com adê e abebê.
Fonte: Osvaldo Martins de Oliveira

Neste capítulo analisei quatro histórias de vida marcadas pelo encontro com o universo do sagrado, onde observei e ouvi *zeladores* que vivem o seu sacerdócio e que se identificam como pessoas de prática e de muita fé. Consideram-se pessoas especiais escolhidas pelas suas divindades, e apesar de todas as dificuldades enfrentadas, afirmam que - como as musicalidades dos rituais marcadas por lindas melodias – suas práticas religiosas estão repletas de atos de fé e amor.

4.7.3 - *É função, é festa!* Momentos de encontros e de construção de solidariedades

Dos primórdios à atualidade, o termo *candomblé* no Brasil, segundo Amaral (2002), assume um caráter de sinônimo para com o termo *festa*. Desde as três primeiras décadas do século XX, as grandes festas públicas do culto yorubano e os próprios lugares onde se realizavam as cerimônias eram denominadas(os) de *candomblé* e, na atualidade, *candomblé* designa a própria religião de culto aos orixás. Neste caso, pelo que a festa representa da visão de mundo do *povo de santo*, ela é o elemento mais adequado de acesso as matrizes do *candomblé* (e de sua expressão), por englobar os mitos, a hierarquia, o conjunto dos valores religiosos e a vivência dos adeptos.

Os rituais festivos no *candomblé* proporcionam momentos de encontros, interações recíprocas e solidariedade, mas também de expressão de conflitos, visto que no discurso dos entrevistados existe um apelo permanente para a *união do povo de santo*, que na visão deles está *muito desunido*. Esses rituais são extremamente trabalhosos e, deste modo, a ajuda entre os integrantes da *irmandade de santo* é fundamental. Hoje, mesmo diante da falta de tempo ocasionado pela velocidade da vida moderna e das fissuras entre os integrantes do *candomblé*, a construção de laços de *solidariedade* entre os *irmãos de santo*, *casas de candomblé* e terreiros de outras nações é uma particularidade tradicional do *candomblé*, que as lideranças religiosas insistem em reconstruir. Salvo algumas exceções, não é muito comum à participação de membros de outras nações em rituais internos, mas nas festas, mesmo sendo de outras nações, as *casas* emprestam *ogãs* e membros que incorporam determinados *orixás* que estão em falta na *casa* organizadora da festa, para compor a roda. Cabe salientar ainda os altos custos para a realização de uma *festa de candomblé*, ocorrendo nestes casos, outros gestos de *solidariedade* entre as *casas de santo*, principalmente entre aquelas que têm poucos membros, pois essas *casas* cedem uma à outra, pessoas para ajudar na cozinha. Neste sentido, ocorrem também empréstimos de roupas e indumentária ritual, ferramentas e bens materiais e simbólicos de modo geral.

Segundo a visão de Rita de Oxum, nesses momentos a noção de *irmandade de santo* faz sentido e os *irmãos de santo* classificam como *solidariedade* as ajudas mútuas entre suas casas e destas e seus vizinhos. Assim, nos rituais festivos, devido ao fato de sacrificarem *bichos* (animais) para oferendas de partes deles às divindades, existe fartura de carne e de outros alimentos e, muitas vezes, acontece de as *casas de santo dividirem esses alimentos com vizinhos que passam dificuldades*. Como contrapartida, esses vizinhos retribuem, auxiliando e apoiando essas casas em situações que precisam contar com a ajuda deles, principalmente nos preparativos para as festas, que na maioria das vezes não são da religião.

Analisando a visão da Sr.^a Dezinha de Oxum, verifico que a festa é um momento de expressão pública do reconhecimento ou não da autoridade religiosa de um *zelador* por seus *irmãos de santo* e colegas de sacerdócio. Quanto maior é o número de pessoas presentes na festa, sendo da *família de santo* e de outras nações, maior é o prestígio e o reconhecimento da autoridade do *zelador*.

“Eu, neste ponto, me sinto muito orgulhosa. Eu sou uma pessoa muito respeitada dentro da religiosidade. Às vezes eu faço uma funçãozinha pequena, e tem horas que tem festa até sete horas da manhã e quando eu saio com o cortejo para entrar no barracão, o barracão está assim... olha, o barracão fica cheio. E sete horas da manhã (risos). As pessoas de outras nações frequentam minha casa. Nunca tive problemas com ninguém. Todo mundo respeita”. (Dezinha de Oxum, 2013).

Na mesma perspectiva do reconhecimento das práticas religiosas e da autoridade no assunto, Rogério de Iansã relata um caso na Grande Vitória, o do *babalorixá* Roberto de Obaluaê, que ele considera um dos mais corretos e belos, do ponto de vista da *“práxis”* do reconhecimento da cultura religiosa do candomblé. Segundo o entrevistado, sempre que o referido *babalorixá* fosse recolher um *iaô*, ele visitava as casas de outros dois ou três *zeladores* para confirmarem sua prática. *“Eu achava lindo isso dele. Que antigamente era assim. Eu aprendi assim. Mas, aqui em Vitória não foi possível fazer isso, porque quando ele baixava, o povo saía falando, entendeu?”* (Rogério de Iansã, 2013).

Segundo o entrevistado, o *povo de santo* não entendia isso como uma forma de *companheirismo* na *confirmação* da aprendizagem e da autoridade tradicional do candomblé e saía *fofocando*, que o referido *babalorixá* havia visitado outros colegas para ver o que eles estavam fazendo em termos de recolhimento de *iniciados*.

Os *zeladores* falam o tempo todo da necessidade de mais *união* ou reclamam da *falta de união* no candomblé, expressando assim a existência dos conflitos internos na relação entre as casas e nações. A esse respeito, finalizo com o apelo de Edinéa de Iemanjá, que vê a festa como esse momento de os *zeladores* e seus *filhos de santo*, independente de suas *nações*, participarem da festa uns dos outros, como fazem ela e Wilson de Oxóssi e seus *filhos de santo*, mas a primeira iniciativa seria o convite às demais *casas* pelo anfitrião da festa, ressaltando que alguns *zeladores*, mesmo recebendo convite, dificilmente participam da festa organizada por seu colega. *O que importa se sou Ketu, Jeje, Angola ou umbanda?* Afirma mãe Edinéa, importa, diz ela, o *respeito* pelo outro, a *união*, o *estar junto* e a *ajuda* mútua. Enfim, ciente das relações de conflitos entre *casas* e *nações* de candomblé, importa a *solidariedade* da festa e a partir dela pensarmos juntos o futuro das religiões de matriz africana.

É importante destacar que a função, período dos rituais, até a realização da festa pública é muito trabalhosa, muito esforço a fim de *manter a casa arrumada*, porém quando os irmãos estão juntos apesar do cansaço, conflitos e rivalidades, as brincadeiras e a alegria são parte do sentimento de que está *fazendo pelo orixá*, por isso: festa!

As imagens abaixo são de diferentes festividades nas casas dos meus entrevistados e *parentes de santo*:



**Figura 59: Festa na Casa de Rogério, Serra.
Fonte: Arquivo pessoal de Rogério de Iansã**



**Figura 60: A presença de Done Dezinha e Ogã Valdeci na casa de Edinéa, 2003, Serra.
Fonte: Acervo da NZO MUSSAMBU RIA KUKETU**



**Figura 61: Festa na casa de Rogério, 10/06/2006, Serra.
Fonte: Arquivo pessoal de Rogério de Iansã**



**Figura 62: Festa de Oxum, 2011, Serra.
Fonte: Osvaldo Martins de Oliveira**



**Figura 63: Obrigação de Rita de Oxum, 2013, Serra.
Fonte: Osvaldo Martins de Oliveira**



**Figura 64: Obrigação de 21 anos, 2013, Serra.
Fonte: Osvaldo Martins de Oliveira**



**Figura 65: Ipeté de Oxum, 2003, Serra.
Fonte: Arquivo Pessoal de Rita da Oxum**



**Figura 66: Obrigação de 21 anos de Mailú, janeiro de 2009, Serra.
Fonte: Arquivo pessoal da Doné Dezinha**



**Figura 67: Festa do Olubajé, 2012, Vila Velha.
Fonte: Osvaldo Martins de Oliveira**



**Figura 68: Festa da Oxum de Jô, Vila Velha.
Fonte: Osvaldo Martins de Oliveira**

5. SINCRETISMO, DIFERENCIAÇÃO E TRANSNACIONALIZAÇÃO

Esse capítulo analisa temas levantados durante os encontros para as entrevistas, onde os zeladores emitem suas opiniões e narram momentos do candomblé no Espírito Santo. Os quatro entrevistados, apesar de diferentes, têm em comum o fato de explicarem o mundo a partir da fé, acreditando que desde a infância já tinham comportamentos ligados ao mundo sobrenatural. Em suas histórias compartilham um trânsito religioso que parte do universo católico, passando pela umbanda para chegarem ao que são hoje: líderes de comunidades religiosas do candomblé. Apesar das conquistas relacionadas à liberdade de culto e ao reconhecimento das influências dos africanos e seus descendentes na formação do Brasil, acreditam que falta união para que as comunidades de terreiro conquistem uma imagem melhor de si.

O candomblé é resultado das diásporas africanas no Brasil e está marcado pela pluralidade desde o seu surgimento, visto que os africanos mesmo em seu continente pertenciam às diversas nações, com múltiplas formas de crenças e estavam em processos sociais de interação e trocas políticas, econômicas e culturais. Dessa forma, as concepções de pureza e exclusivismo das identidades e crenças das nações do candomblé, não cabem na análise dos meus dados etnográficos, da mesma forma que já foram abandonadas pela antropologia desde meados do século XX, a partir das teorias de Leach (1996 [1954]) e Barth (2000 [1969]).

5.1 – MÚLTIPLAS FORMAS DE CRENÇAS E SINCRETISMOS

Ao analisar a apropriação pelos escravizados dos santos do paraíso católicos, Verger escreve que para “lograr e despistar os seus senhores sobre a natureza das danças que estavam autorizados a realizar, aos domingos, quando se reagrupavam em ‘batuques’ por nações de origem” (VERGER, 2002, p. 25). Neste sentido, a primeira investida no controle desses escravizados vem das autoridades políticas, como se observa a seguir.

“Em 1758, o Conde dos Arcos, sétimo vice-rei do Brasil, mostrava-se partidário de distrações dessa natureza, não por espírito filantrópico, mas por julgar útil que os escravos guardassem a lembrança de suas origens e não esquecessem os sentimentos de aversão recíproca que os levaram a se guerrear em terras da África’. Assim divididos eles não se arriscariam a um levante em conjunto, como iriam fazê-lo cinquenta anos mais tarde contra seus senhores. Estes últimos vendo os seus escravos dançarem de acordo com os seus hábitos e cantarem nas suas próprias línguas, julgavam não haver ali senão divertimentos de negros nostálgicos. Na realidade, não desconfiavam que o que eles cantavam, no decorrer de tais reuniões eram preces e orações aos seus orixás, *vodun*, *inkisi*. Quando precisavam justificar o sentido dos seus cantos, os escravos declaravam que louvavam, nas suas línguas, os santos do paraíso. Na verdade, o que eles pediam era ajuda e proteção aos seus próprios deuses”. (VERGER, 2002, p. 25)

O que ocorria no Brasil do século XVIII, em termos das manifestações religiosas dos africanos e seus descendentes, segundo Verger (idem) ainda não podia ser chamado com o nome do fenômeno que veio a ser conhecido como sincretismo entre os santos católicos e os orixás africanos. No entanto, isso não demorou a ocorrer, pois depois de análise acurada sobre o assunto, escreve o mesmo autor.

“Ao que parece certos membros do clero católico julgaram conveniente favorecer esse sincretismo, como o Padre Bouche havia sugerido, na própria África, ao descrever a estátua da langbá, mulher de Oxalá, nos seguintes termos: ‘Esta deusa que muito se parece com a Santa Virgem, pois tanto uma como a outra salvaram os homens’.” (VERGER, 2002, p. 27).

Ao escrever sobre o Brasil, Canevacci (1986, p. 7-9) usa diversas metáforas e diz que se trata de um lugar onde se encontra uma mistura de causalidades *desiderantes*, que ao invés de puro, límpido e transparente, está atravessado por correntezas múltiplas, diversas e “cheias de sorvedouros acelerados e represas enormes, de afluentes desviantes e secas repentinas”. A pluralidade que caracteriza o Brasil, para um observador atento, assume “múltiplos contornos de uma extraordinária metáfora: a *diáspora*”.

O autor opta por fazer uma análise da diáspora no Brasil contra as fronteiras e busca desconstruir as seguintes concepções de identidade: esterilidade, imobilidade, estabilidade, seguridade e, por último, contra a visão de identidade como se fosse uma espécie de “impressão digital”. Historicamente, a diáspora

obrigou milhões de seres humanos de etnias tão diferentes, a se tornarem alheios em sua própria terra (como para os nativos), alheios em terra desconhecida (como para os africanos nas Américas) e alheios em terra de emigração (como para os europeus e japoneses). Agora diáspora oferece um cenário produtivo em que tudo pode ser contaminado e entrelaçado. Por isso, na atualidade, entende diáspora como escolha, desejo de automodificação, necessidade de trânsito e de transposição de fronteiras (interiores e exteriores). Diáspora ainda significa: quebra da ordem totalmente racional e monológica do discurso iluminado; uma mescla de emoções e razões e de modelos de representação desligados da tradição repetitiva; linguagens de diversas vozes e navegações e hibridizações entre culturas nativas e metropolitanas. Assim, diáspora pode romper o domínio cultural da modernidade e ir além de sua ordem monológica.

Deste modo, segundo Canevacci (idem), a diáspora é a mãe do sincretismo e seu outro lado produtivo, criativo, não conciliado é o *sincretismo*. O sincretismo atravessou diversas diásporas e é um dom que o Brasil atual pode oferecer para um mundo que é, ao mesmo tempo, globalizante e localizado. A análise de sincretismo do autor coincide com uma antropologia do hibridismo, que se volta para interpretações de narrativas inovadoras, que explora a co-presença de linguagens plurais e os conflitos no plano dos novos cenários transcomunicativos. Nesta perspectiva, o autor trata de uma “diáspora sincrética” que desbloqueia a oposição radical entre a dialética positiva (de tipo apologético e autoritário) e uma dialética negativa (congelada em sua recusa a se medir e a se misturar com as sujeiras metropolitanas e com os resíduos industriais).

Apesar de os entrevistados afirmarem que não realizam sincretismo, devido à sua aversão à ideia de que o termo se refere às manipulações empreendidas por parte de autoridades políticas e religiosas, como vimos acima, observei em suas histórias de vida, que eles partiram de uma experiência religiosa de base católica, e com exceção de Dona Dezinha, os demais têm uma história bastante ligada à umbanda. Eles realizam festas e cultuam entidades de umbanda em dias separados das festas de candomblé, sendo marcante a presença de símbolos da umbanda em suas casas. Por essa influência,

acabam seguindo os calendários religiosos e em algumas dessas casas possuem também devoção aos santos católicos e existem locais reservados para esse fim.

“Agora eu queria que me apontasse qual a Casa que não tem? Mas eu acho isso muito certo. É da mesma forma que essa casa aqui, por exemplo, é segundo foi constituída pelo meu orixá, mas quem articulou isso, quem ganhou isso foi a Dona Labareda. Então ela sempre diz pra todo mundo que é emprestado, exceto a rainha dela. Então é um momento separado, é um momento que a gente vai tocar. Aqui toca a umbanda, toca pra caboclo e não tem como você tocar pra caboclo e não falar que é umbanda. ‘Ah, caboclo de nação’. Que nação? Brasileira, né? Entendeu? Então, eu respeito muito isso. Tem momentos, tem espaço aqui que é sagrado, que é respeitado, cuidado, pra gente fazer esses rituais. Olha, o sincretismo eu não sou eu não sou muito ligado nisso não. Porque hoje a gente tem liberdade de fazer. Eu posso chegar e gritar ali na rua: ‘Eu sou de Iansã!’ pra todo mundo ouvir, entendeu? Ninguém vai poder falar nada. Se falar alguma coisa a gente vai debater, vai brigar, se atracar, sei lá. Hoje eu tenho liberdade. Mas existem coisas que por questões de tradição, as pessoas respeitam. Elas respeitam. Eu tenho certas horas que eu não concordo muito com a questão do sincretismo, mas em outras acabam caindo em contradição porque eu faço uma homenagem a São Jorge, mas, na verdade, não é. Eu não estou fazendo, [...] mas eu acho que a minha maior homenagem eu faço à minha mãe pequena, por ela ter mantido aquilo e era com tanto respeito, era com tanto carinho, mas a ideia do sincretismo acaba adulterando”. (Rogério de Iansã, 2013).

Ao que tudo indica, para os zeladores entrevistados, o sincretismo é visto como uma ideologia manipuladora de suas ações e que os levaria a misturar as práticas religiosas de forma inconsciente. No entanto, entendem que o que eles fazem - em momentos distintos dos rituais de candomblé - é uma prática de fidelidade consciente às suas próprias experiências religiosas e com suas origens e histórias de vida.

“Eu não faço sincretismo, eu separo, eu faço o candomblé, é o candomblé, [...] Eu já praticava antes, eu vim da umbanda, eu não larguei minha umbanda. É interessante dizer que eu mantenho tanto a minha umbanda, não com movimentos de estar direto fazendo umbanda cantando pra caboclo, cantando para preto velho, não. Sempre que eu posso estou lá acendendo minha velinha, meu gongá, louvando, batendo a cabeça para o meu caboclo. Uma vez por ano eu chamo as entidades, eu não me incomodo não me oponho a isto, embora eu não esteja preparada fisicamente porque são muitos anos, mas eu sempre estou procurando ser fiel e não esquecer a minha origem. Mas não há o sincretismo em dizer que eu estou fazendo o candomblé e que eu o termino e continuo com a umbanda. O que eu estou cantando para ogum, daqui a pouco vou cantar para catiço, não! Quando tem o candomblé lá em casa é candomblé. É uma festa que vai ser homenagem prestada para Oxum é pra Oxum [...]. Se eu fizer uma obrigação que eu vou dar, tudo que é pra candomblé é candomblé. [...] Enfim, eu sou muito seletiva nestas coisas e a umbanda, sempre que eu faço, chamo alguma pessoa pra acompanhar. Eu não faço estas misturas”. (Rita de Oxum, 2013).

A mesma entrevistada salienta que existe o sincretismo e que este é resultado das “muitas misturas”, onde em um mesmo momento toca-se para orixá e depois para entidades de umbanda. Algo que ela diz ser comum em algumas casas, mas não na dela. Segundo ela, essas casas têm sido motivos de risos para pessoas debochadas, como se essa fosse uma prática religiosa confusa e inconsciente do que é candomblé e umbanda no Brasil.

“Existe essa mistura, sim, de casa que começa com candomblé e vai na mesma noite pro caboclo. Eu não me interesso, eu não faço. Se tem alguém que faz, eu não aceito e na nossa nação, em Ketu, na minha casa, na casa dos filhos de Paulo do Ogum, que eu saiba por aí, não tem ninguém fazendo isto não. [...] Na casa do meu pai agora que tem tido toques pra Pomba Gira, agora que estão fazendo alguma coisa assim porque os filhos fazem, pra agradar aos filhos existe isto, porque na maioria das vezes nem isto ele gosta. Ele faz caboclo e os caboclos nem ficam lá caboclando, saravando. Ele dá comida para o caboclo e daqui a pouco começa o samba, o pagode e o churrasco ou cozido, porque o importante é o caboclo está satisfeito. Já eu não, eu faço um caboclo rezando Ave Maria, abrindo a mesa cantando, eu abro a minha alma, gira com Deus e Nossa Senhora e acredito em tudo isto também, porque foi dentro de tudo isto que eu fui educada. Eu ainda sei rezar Salve Rainha, sei rezar em Credo em Deus Padre. E fazer o que com isto, se isto está dentro de mim, da minha essência? Eu sou um pouco exotérica, porque eu trabalhei muito tempo com isto. Eu entendo muito de esoterismo, não tanto quanto eu poderia entender, se eu fosse mais a fundo, mas eu teria ficado bem mais complicada da cabeça”. (Rita de Oxum, 2013).

Mãe Néia defende que Angola não é umbanda, como às vezes as pessoas confundem. Afirma que respeita muito todas as crenças, que tem na sua casa de candomblé, santos católicos e, em momentos diferentes, realiza festas de umbanda.

“No Espírito Santo existe a mistura, muitíssima, ainda hoje”. É porque, mesmo até com a Angola, as pessoas misturam um pouco, o pessoal do Ketu, misturam muito com Angola, porque Ketu não tem não. Minha filha, eu acho que tudo que se faz com amor é positivo. Da umbanda não tem, porque dentro do Angola nós temos o Caboclo, que é o encantado, que pra gente do Angola é o mais forte, mesmo porque o chamado Exu, que nós chamamos de catiço, porque o exu Divindade é uma coisa, o catiço é outra. Então, pra gente que tem o Exu Divindade, o Encantado é Caboclo e é o lado mais forte. Eu hoje trabalho também este lado do Caboclo, que é o Exu e muitas casas abriram e aí você tem que ceder porque se não você não tem ninguém também. Mas, o forte do Angola é o Caboclo, porque ele é o Exu do Encantado e as divindades, né? Agora, o Exu Divindade é um, e o catiço é outro. Pra umbanda eu não faço não. Eu tenho o Caboclo que parece com a umbanda, mas é o caboclo, como diz o Caboclo Índio, né? [...] Eu tenho caboclo, mas não tem nada a ver com a umbanda. Tem exemplos de exus da umbanda, eu não mexo com eles não. [...] Eu tenho simpatia por Nossa Senhora da Aparecida, pelo fato de que eu nasci dentro do catolicismo. Tem um santo que me acompanha desde que eu abri minha casa que eu ganhei que é Santo Antônio. Então este santo eu jamais me desfaço dele, e não tenho nada contra isto não, porque na Bahia, dentro dos grandes candomblés tradicionais, como Opô Afonjá, o Gantois e o Bogum e na Casa Branca, todas as casas têm um sincretismo junto. Até a Irmandade da Boa Morte do Rosário, tudo têm este estilo, porque eram obrigados. Mas o meu santo daqui não é um santo católico. É a Divindade mesmo, é Inkisi. Respeito, nada contra. Se tiver uma igreja católica, eu vou à celebração da missa. Eu também sei celebrar missa, é mais assim, assistir qualquer coisa. Até em igreja evangélica, se me chamar, eu vou. Não tenho nada contra não. Eu tenho amigos pastores. Eu me dou com todo mundo, nada contra”. (Edinéa de Iemanjá, 2013).

Dessa forma, nas casas de candomblé estudadas, é perceptível as influências e confluências de identidades múltiplas, os trânsitos religiosos das pessoas entre as nações do candomblé, assim como suas práticas religiosas relacionadas à umbanda e a sua inegável herança no catolicismo tradicional.

5.2 – DEMARCADORES DA DIFERENCIAÇÃO DO CANDOMBLÉ

“A primeira coisa o Candomblé é acolhedor. Você pode ser feio, bonito, rico, pobre, independente da sua vida sexual, da sua vida profissional, ele te acolhe. Ele (...) te respeita pra que você também o respeite. Aí as pessoas às vezes tem a mania de falar: ‘Essas religiões têm todo tipo de gente que não presta. Está todo mundo ali dentro’. Orixá ele só visa à cabeça. O corpo, ele tá nem aí. Tanto é que Ogum é um orixá masculino, mas ele é pai; é orixá de um homem ou de uma mulher [...] Então eu quero que você veja, não tem discriminação. Essa é a coisa mais interessante. As pessoas que vão para as religiões de matriz africana, elas que sofrem conflito com as coisas. Então eu acho que o grande diferencial é isso aí. Segundo: o Candomblé ele é que mantém, ele que é o mantenedor de toda a cultura em vários momentos, na culinária. Ele é tradicional, por que ele é tradicional? Porque ele mantém a culinária, mantém a dança, o dialeto, é seus costumes, as suas cores e sua indumentária, então é muito rico disso. O Candomblé é muito rico”. (Rogério de Iansã, 2013).

O acolhimento, o respeito mútuo entre iniciados e divindades, assim como o não preconceito de sexo, cor e procedência étnica e racial, conforme defendem as lideranças entrevistadas, são marcas de diferenciação do candomblé em relação a outras religiões. Apesar de ser uma religião hierárquica e iniciática, os meus interlocutores assumem uma postura ambígua, pois defendem que o candomblé se caracteriza pelo princípio da liberdade, da igualdade e da aceitação de todos.

A única coisa que eu vejo no Candomblé é assim uma liberdade, a gente tem uma liberdade maior, né? Hoje, apesar de que já fomos muito perseguidos, hoje a gente tem uma liberdade maior”. (Dezinha da Oxum, 2013).

Os entrevistados estão cientes que no passado foram cometidas diversas atrocidades contra os integrantes das religiões de matriz africana que procuravam expressar seus “dons espirituais” no Brasil. Por isso, entendem que após a Constituição Federal de 1988 obtiveram um pouco mais de liberdade religiosa, mas ainda existem falta de respeito, preconceitos e perseguições, advindas, sobretudo da parte de protestantes neopentecostais, principalmente no que se refere aos horários e locais para os rituais. No entanto, os conflitos e dificuldades não se restringem ao mundo externo, pois

internamente existem tensões no que se refere à relação entre o tradicional e o moderno, pureza e sincretismo, fidelidade a uma das casas e trânsito entre elas, respeito à hierarquia e liberdade individual.

Outra demarcação de fronteiras no candomblé é que “os de dentro”, o veem como uma comunidade *mantenedora e guardiã* da cultura, tradição, sabedoria, ritmos, dança e culinária. É uma religião detentora de encanto, magia e de culto às forças da natureza, que acredita promover a manipulação dos elementos naturais e transformar os caminhos dos seres humanos.

“Eu tenho muita coisa na minha cabeça. Aliás, quem não tem cabeça, quem não tem memória no candomblé, não consegue nada. A princípio o que diferencia, é o que me levou a continuar que é o encanto, eu acho muito mais. E o que me encanta no candomblé é a magia, não é o fato de estar vestido, de estar fantasiado, a dança o toque, a alegria, porque na realidade aquilo é uma brincadeira de roda, o xirê”. (Rita de Oxum, 2013).

Mais uma marca de diferenciação do candomblé, sobretudo o da nação Angola, é o culto e o respeito à natureza, pois Deus, que os *bantos* denominam *Zambi*, está presente nos quatro elementos da natureza: água, ar, terra e fogo.

“No candomblé todas as coisas são da natureza. Eu acho que isto marca muito, porque a nossa referência com Deus, que nós chamamos Deus de Zambi. Isso marca muito o respeito em todas as forças dos quatro elementos, porque eu vejo Deus nos quatro elementos da natureza. Então, o que marca muito pra mim é esta cultuação aos quatro elementos da natureza. As divindades que são forças superiores, isto marca muito esta essência” (Edinéa de Iemanjá, 2013).

Os antigos *zeladores* no candomblé, conforme explicam os atuais, eram extremamente rigorosos nas questões hierárquicas. Na maior parte das vezes o jovem iniciado não fazia parte dos diálogos com os *ebomis* (os mais velhos). Os jovens iniciados não estavam autorizados a fazerem determinadas perguntas aos mais velhos e, caso fizessem, acabavam sendo repreendidos com rigor, como se observa abaixo.

“Sempre respeitei o meu pai de santo”. Sempre fui muito presente. Eu como filho, as minhas rebeldias eu vivi... eu não vivi dentro da Casa de Candomblé, foi coisa fora, externa. Minhas rebeldias nunca foram dentro, nunca fui chamado atenção. Nunca fui chamado a atenção, sabe, porque a única vez que eu fui chamado atenção, foi pra uma pergunta que eu fiz. Tinham os meus mais velhos sentados e eu vim, eu tava tomando obrigação de três anos, e só estávamos sentados nós ali, minha Mãe Pequena, minha Mãe Bida, meu Pai Miguel e meu Pai Jonas e eu. A gente sentado ali contando um caso. Eu me senti tão à vontade, que eles me incluíram na conversa, e eu perguntei: ‘É, minha Mãe Bida, o que significa arroboboia?’. Ave Maria, ela tinha mania que quando ela tava braba assim, ela sacudia a cabeça assim, que até o ojá caía no chão. Ela deu um escândalo com o seu Miguel, pra se ele dava um escândalo pro seu Jonas e seu Jonas me dá um esculacho. Pra você vê que ignorância. E aí, à noite, teria lá os fundamentos da obrigação, pois essa velha veio na minha língua e me fez uma cura imensa e disse: ‘Isso daqui é pra você nunca mais perguntar!’ Três talhos enormes que eu fiquei dez dias sem falar. E ela me chamou e disse: ‘Olha meu filho...’ - também foi numa coisa, que eu aprendi muitas, mas foi uma coisa que eu jamais esqueci. – ‘o bom aprendiz é aquele que aprende com os ouvidos. Nós não temos livrinhos, nós não temos caderninho....’ Assim mesmo que ela falou: ‘...nós não temos livrinho, nós não temos caderninho, nós não temos nada disso. O que nós temos aqui é memória, a inteligência, sabedoria. É a mente. A nossa cabeça, o nosso corpo é apenas...’ Essas foram as palavras dela, eu nunca esqueço disso. E ela disse: “o nosso corpo é apenas uma bandeja que sustenta a nossa cabeça, segura a sua cabeça”. Então, é dela que vai saí todo o seu direcionamento, o seu aprendizado, o seu axé. Tá aí na sua cabeça. Tá no que você ouve no que você vê, no que fala é apenas um, um complemento, pois se você fizer qualquer ritual. ‘Ela falou horas. Ela era muito sábia. Mãe Bida era uma mulher que ela era analfabeta e falava yorubá fluentemente. Ela fazia palestras pelo Brasil inteiro, fundou uma Federação, era uma mulher muito politizada. Então ela disse que foi a partir daí, que se começou a se falar, que eu passei a ouvir. ‘Pois o nosso culto, meu filho, é à base da oralidade, mas nem sempre em voz alta, você pode fazer qualquer ritual, só pensando, cantando no seu pensamento, rezando no seu pensamento, vai ter muito mais validade do que você... Cuidado com a língua. A língua constrói, a língua destrói. Um dia você vai me valorizar isso’. Eu chorava, eu chorava que eu não podia comer. Então ela me fez três curas exageradas. (Rogério de Iansã, 2013).

O que o entrevistado acima está dando o nome de *cura* é também chamada de *aberé* pelo *povo do santo*. Trata-se, segundo Rego (2010), de pequenos cortes e ou marcas feitas na pele dos iniciados em diversas partes do corpo, variando de nação para nação. Essas marcas simbolizam locais sagrados, em alguns casos realizados com ferramentas cortantes como navalhas e facas ou objetos pontiagudos de madeira, ou simbolicamente com sangue e *efun*, *waji* e *osun* (diferentes tipos e cores de pó mágico, respectivamente branco, azul e vermelho) usados nos rituais para proteger dos males, definindo sua ligação com seu *orixá*, *inkisi* e *vodum*. No caso do entrevistado referido acima, a cura

foi realizada como forma de castigo e punição contra a quebra de hierarquia por parte de um recém-iniciado.

5.3 - *MOJUBA*: FIDELIDADE E LÍNGUAS RITUAIS COMO SEGREDOS DO POVO DO AXÉ

“Eu tenho pessoas na minha casa que têm fidelidade a casa e à minha pessoa. Os que mudam são pouquíssimos. Os que mudam pra outras nações não são, como se diz, nem uma coisa, nem outra, porque se perdem. [...] Porque têm o receio, como eu disse pra você, que o Angola tem uma essência, o que pra outros é fetiche, que as pessoas sabem o porquê passaram pela essência e nem tudo também a gente expõe né. E muitas pessoas da Angola têm receio”. (Edinéa de Iemanjá, 2013).

Na perspectiva dos entrevistados, a fidelidade é fundamental não só com a nação, ou com o zelador, mas principalmente com o que se aprendeu, compartilhou, viu e se realizou ritualmente dentro das casas. No entanto, os guardiões de orixá entendem o trânsito entre as casas, nações e outras religiões como uma realidade. Salientam que alguns zeladores facilitam esse trânsito, pois aceitam pessoas de outras casas. Todavia, essa religião se define pelo sigilo e pelo respeito à hierarquia como um sinal de diferenciação. Sendo assim a noção de fidelidade está relacionada às regras de pertencimento, a confiança entre o iniciador e os iniciados, as interdições e permissões alimentares e, ao mesmo tempo, se relaciona à noção de escolha, visto que os escolhidos pelas divindades devem ser fiéis a elas.

*“Olha só, eu acho que primeiro **a fidelidade é aquele pacto, né, sua mojuba** que você faz no momento em que você está sendo iniciado”. São os fundamentos que você passa, são... é tudo aquilo desde sassanha, desde sua dieta ali dentro, vendo o que você pode ou não pode comer. Então, o que acontece, acho que começa por aí. Eu acho, que a fidelidade ela é primordial, ela tem que acontecer, você vê uma Casa, um terreiro de Candomblé, as pessoas vêm, cada um com uma formação política, social, familiar e se junta a todos nesse mesmo espaço, pra dividir os mesmos espaços, usar os mesmos talheres, os mesmos copos, facas, comer da mesma panela, usar o mesmo espaço físico pra suas necessidades, pra dormir e tudo então, por que você não vai ser fiel a um espaço que te acolhe? Por que isso não vai acontecer? Isso tem que acontecer! É uma coisa que a gente precisa de trabalhar nas pessoas, não obrigar as pessoas, você não consegue nunca, mas existem coisas que tem que ter pelo menos um regulamento, um regimento interno onde você vai falar da questão da fidelidade, mostrar para as pessoas a fidelidade com*

relação a sua escolha. É uma escolha que você está fazendo, porque você foi escolhido. Eu acho que a gente tem a escolha de, tem a liberdade de escolher onde você quer estar, se é o Terreiro de Maria, de João, de Pedro ou de Rogério, entendeu? Agora, o orixá é quem escolhe. Então, como eu falei antes, imagina um ser mortal, pecador sabe ser escolhido por uma divindade, é demais! Eu vi uma mensagem de meu orixá lansã pra mim que disse assim: que eu fizesse o que eu quisesse da minha vida, mas que eu nunca a abandonasse. Olha, isso foi forte demais! Chorei, chorei, chorei, chorei muito. Imagina um orixá falar isso pra mim. Então a fidelidade ela é o ponto de partida, porque ela tá associada também a confiança, né, e se você não confia você acha que aquela pessoa que você não pode confiar nela, porque ela não é fiel a você, então você também não é a ela e entrelaçado de coisa. A fidelidade tem que acontecer”. (Rogério de lansã, 2013).

Para os entrevistados, a noção de fidelidade é uma qualidade que faz parte do processo de formação das pessoas para depois chegar ao universo da religião, onde no candomblé se expressa pelo termo *mojuba*. A fidelidade é posta como uma qualidade positiva das pessoas em contraposição a outra negativa, que seria a traição. Assim, fidelidade e traição são qualidades e defeitos atribuídos às pessoas, mas como tais pessoas estabelecem relações sociais entre iniciados e *babalorixá* ou *iyalorixá*, suas qualidades e defeitos podem atingir ou não o universo da religião.

*“Quanto à fidelidade, da minha parte e da parte de qualquer membro que escolheu esta religião, para com a sua casa para com o seu mestre, para com o seu babalorixá ou iyalorixá, eu acredito que esta fidelidade precisa acontecer, ela tem que acontecer, mas o ser humano ele é passível de erros. Nós não somos obrigados a suportar o que é inaceitável. [...] **Então, esta fidelidade não pode ser uma imposição, embora nós temos uma palavra que se chama mojuba que quer dizer fidelidade, seria a mesma coisa que ser fiel, ser silencioso, ser sempre amigo, sempre estar ali.** Nós juramos fidelidade, mas existem rompimentos até de pais com os filhos a partir do momento em que existe a intolerância na relação. Eu não acredito que o orixá vá punir um filho que se desliga de uma casa e procura outra pessoa porque estava insatisfeito. Então, o meu conceito sobre fidelidade é este, a fidelidade sim, abrir o jogo e sair, buscar outros caminhos, eu acho isto justo desde que não seja satisfatória a permanência daquela pessoa onde ela está. Mas a traição de sair sem ter motivo, de um ficar puxando da casa do outro, que nem dona de casa que rouba empregado dos outros, como existe maridos que roubam as mulheres dos outros, esta coisa toda. Na realidade não existe ninguém que rouba ninguém de ninguém, existem pessoas que já estão mesmo querendo sair. Isto pra mim é traição, é falsidade. Eu não sou deste tipo”. (Rita de Oxum, 2013).*

Entre as decepções enfrentadas pela Sr.^a Dezinha, segundo Valdecir - seu esposo e ogã -, estão aquelas pessoas que buscam ajuda em sua casa e, mesmo depois de passar vinte e um dias trancado dentro do preceito para receber um orixá que vem trazer benefício para aquela pessoa, saem reclamando e revelando os segredos para outras casas e nações. Na visão do mesmo ogã, o candomblé é uma religião bacana e confiável, mas são os próprios *filhos de santo* que saem fazendo uma imagem negativa do candomblé e de suas lideranças.

“Eu acho que o que acontece dentro de um roncó, de um sabagi só diz respeito àquela pessoa, se a pessoa entrou ali dentro é porque a mãe de santo, o pai de santo está confiante naquela pessoa, mas o que a gente vê muito por aí é boa gente chegar lá fora e botar tudo ao ar livre. Quer dizer, aí deixou de ser segredo, deixou de ser uma coisa fechada que só diz respeito a ele”. (Ogã Valdecir, 2013).

Entre as estratégias de manutenção do segredo está o uso de expressões de línguas rituais, como yorubá na nação Ketu, o uso do banto na nação Angola e o jeje na nação Jeje Mahi. Segundo o *babalorixá* Rogério de Iansã, da nação Ketu, em sua casa predomina o uso do yorubá, mas, devido ao sincretismo entre as nações, lá se usa também o banto. As dificuldades na aprendizagem do *yorubá* são ressaltadas, apesar de cursos oferecidos aos integrantes da *nação Ketu*, mas a aprendizagem só corre a partir do exercício e repetição diária da fala nas funções ritualísticas, como bem observou a *iyalorixá* Rita de Oxum. Em seu axé, segundo a mesma zeladora, o *babalorixá* Paulo do Ogum é o professor da língua *yorubá* ritual. Essa língua, assim como o *banto* ou o *jeje*, nos casos em estudo são sinais diacríticos, nos termos de Barth (2002), empregados para delimitar o pertencimento às nações e candomblé ou aos locais dos reinos de origem na África, sobretudo aqueles localizados próximos à Nigéria, Angola ou Daomé.

Mesmo sendo da nação Jeje, a *iyalorixá* Dezinha destaca o uso da língua yorubá, devido às dificuldades de transmissão da língua *jeje* no decorrer do processo histórico. Devido ao fato de ser uma nação que valorizou excessivamente os seus segredos, não ocorrendo a transmissão da língua pelos iniciadores e guardiões dos saberes antes de suas mortes.

“Olha só, nós cultuamos tudo em yorubá. Eu acho que é a única assim, apesar de que isto aí foi uma coisa que ficou muito no ar, porque o jeje vem de Fon, né? Ele vem de Mahin, uma parte do reino de Daomé. Como a África é muito extensa e são várias tribos, né? As tribos que vieram as primeiras para o Brasil foram os jejes. Assim, pelo que sei, uma parte se aportou no Maranhão. Outra parte se aportou, na maioria, em Salvador e este povo jeje mesmo se aportou em Cachoeira de São Félix, na Bahia. É uma cidadezinha pequena, mas bem tradicional. Eu não sei muita história de lá não. Eu tenho uma irmã de santo, ela tem uma casa de santo aqui em Itaperuna, que tomou obrigação lá, com Gaiakú ainda. Ela sabe muito mais das coisas de lá do que eu. E quando ela vem, ela vem em tempos de festa, de função e a gente não tem muito tempo de conversar. E quando eu vou à casa dela, também é aquele corre-corre que a gente não tem tempo de olhar uma para a outra quase. Então, ela sabe muito mais de toda esta questão dos princípios dos jejes de lá do que eu. Tudo nosso a gente usa a nossa língua português-brasileira, para poder conversar, mas para cantar, a gente canta, tem todas as cantigas de louvação, né? Tem a saudação”. (Dezinha de Oxum, 2013).

Neste processo de perda cultural, segundo a zeladora Dezinha, o aprendizado da língua ritual que atualmente ocorre no dia-a-dia consequência do exercício, da observação e da vivência - são termos e os nomes de orixás.

“Antigamente as pessoas tinham, mesmo com toda a coisa mais fechada, eles tinham mais conversação com as pessoas da comunidade. Então as pessoas passavam para o outro toda aquela linguagem, de Fon, da nação. O que a gente sabe hoje são as palavras, o que a gente sabe são nomes dos orixás. Então não houve como passar isto para a gente. Até porque, não sei se vocês sabem, mas a história de Djalma foi uma história muito complicada, porque Djalma tinha todo um contexto com este Exu. Ele frequentava muitas casas primárias no Rio de Janeiro, e quando ele foi feito, foi feito como Oxossi e quando o santo deu o nome no barracão, ele deu como Baralonan, Bara Vodun, né? Então se criou um problema extremamente sério para toda a nação Jeje. Por muito tempo houve muita confusão. Ele foi muito – segundo dizem, não sei - dizem que ele foi muito maltratado. É, tem nações que não fazem Exu, e tem outras que já fazem né? É na jeje se faz Bara, Exú. Orixá, a gente chama de Bara. É, mas hoje em dia, a gente ficou sem esta referência. Eu pelo menos não tenho. Eu até gostaria de ter tido. Meu pai também veio de Angola. Não deu tempo, meu pai faleceu muito novo. Ele tinha muita força de vontade, estava fazendo faculdade de história para se aprofundar na história toda de jeje, pra ele procurar ter mais informação sobre a língua jeje”. (Dezinha da Oxum, 2013).

Conforme se observa nos fragmentos da entrevista acima, os saberes relativos à *nação jeje* é oral e vão sendo transmitidos e compartilhados entre os parentes de santo. Neste sentido, o que confere confiabilidade e legitimidade aos zeladores (*babalorixás* e *iyalorixás*) não é a formação acadêmica, mas o

tempo de iniciação e a transmissão e aprendizagem (quase sempre de forma oral) dos saberes tradicionais entre as gerações, tais como a capacidade de leitura dos búzios, domínio dos rituais e crença na escolha pelos orixás para cuidar das pessoas.

Mãe Néia (Edinéa de Iemanjá) destaca o uso de três línguas rituais na nação Angola: banto, kibundo e kicongo, apesar do predomínio da língua banto. Segundo ela, sua nação é *Angola Bate Folha* e seu pai de santo, Mambanzo, adorava tocar Ketu, devido ao fato de ter se iniciado nessa nação. Por não ter dado certo, ele procurou Bernardino, com o qual se deu, segundo Mãe Néia, divinamente bem. Mambanzo foi iniciado “*como Xangô e ficou sendo filho de Oxumaré com Iemanjá e Xangô de Zazi*”.

Como se observa nos relatos acima, não existe a suposta “pureza” e “essência” exclusiva nas nações do candomblé no Espírito Santo, mas sim trânsito entre elas, correntes de tradições culturais múltiplas, sincretismo e hibridismo, que serão analisados no próximo item.

5.4 – HIERARQUIA, TRANSMISSÃO DE SABERES E REGISTROS: NOVAS TECNOLOGIAS E TRANSNACIONALIZAÇÃO

“A transmissão cultural entre as gerações é tão antiga quanto à humanidade, nascida que é da condição humana fundamental. Nossas vidas constituem uma fusão entre natureza e cultura; no entanto, natureza e cultura estão em contradição. Sendo a cultura a essência daquilo que converte indivíduos humanos em grupos (o núcleo de identidade social humana), sua continuidade vital. Todavia em contraste com as pretensões da cultura de representar a tradição através dos séculos, as chamadas verdades eternas, está a crua brevidade da vida humana. Daí a necessidade universal de transmissão da cultura entre as gerações”. (THOPSON, 1993, p.9).

As imagens abaixo demonstram a transmissão dos saberes para as futuras gerações.



Figura 69: Presença das crianças na Festa de Iemanjá, 2013, Vitória.
Fonte: Acervo da NZO MUSSAMBU RIA KUKETU



Figura 70: Crianças na Casa de Jô, 2011, Vila Velha.
Fonte: Osvaldo Martins de Oliveira



**Figura 71: Crianças iniciadas na Festa de Oxum, 2011, Serra.
Fonte: Osvaldo Martins de Oliveira**

Por diversas vezes ouvi dos meus interlocutores que o candomblé é tradicional e hierárquico e se caracteriza pela transmissão prática e oral dos saberes. Ao mesmo tempo, existem aqueles que entendem ser possível ter acesso aos bens produzidos pela modernidade sem perder o respeito pelas tradições. Para Rogério de Iansã "*modernidade não é sinônimo falta de respeito e nem quebra de tradição*", mas sim uma adaptação de recursos e tecnologias disponíveis para facilitar e favorecer a vida das pessoas e, também, divulgar as atividades das *casas de santo*.

5.4.1 - Hierarquia, tradição, transmissão de saberes e registros

“Eu não entendo ainda muito desta turma nova que está se pondo como zeladores, hoje estão processando todo um ritual da casa deles, principalmente em termos de hierarquia, porque eu dou muito valor à hierarquia, porque se você tem uma família, se pai e mãe não conduzem a sua família dentro de uma diretriz de educação, vai sofrer amanhã de ver seu filho numa situação bem triste. A mesma coisa é o candomblé, a mesma coisa se você não conseguir levar certa hierarquia na sua casa, vira bagunça. Eu costumo dizer o seguinte: ‘o filho que nasce de você, você sabe quem ele é’, porque está ali criando, educando, falando no dia a dia. O filho de santo, não. Ele já chega à sua casa criado, já chega com uma educação, chegam à sua casa com uma educação social, com uma educação de berço, de família, estas coisas todas. Então fica muito difícil, às vezes, porque nem todo mundo aceita hierarquia, porque não deixa de ser uma imposição, uma restrição, não é uma liberdade, e como hoje tudo diz que é a liberdade de ação de tudo, então é uma das coisas que eu acho que dificulta um pouco o candomblé”. (Dezinha da Oxum, 2013).

Na perspectiva dos entrevistados, o candomblé é uma religião hierárquica e ocupam os postos mais elevados àqueles que têm maior tempo de iniciado e tem condições de fundar uma *casa de santo*. Como o candomblé lança mão da ideia de *família*, essa noção é sempre tomada como referência e metáfora para legitimar as relações hierárquicas de poder baseadas na senioridade. O respeito aos mais velhos faz parte da moral religiosa do candomblé. Os mais velhos ocupam o posto de *ebomi*, e costuma se afirmar que *“tempo é posto”* e, segundo os entrevistados, são eles os guardiões e transmissores dos saberes e tradições africanas e afro-brasileiras. A transmissão cultural nas *famílias de santo* é condição para a manutenção das tradições, e ao longo da história do candomblé, conforme dados etnográficos dessa pesquisa, existem nações que perderam parte de suas tradições, devido a um fechamento em si mesma provocado por perseguições e proibições externas à realização dos rituais. Deste modo, o sigilo se tornou condição de pertencimento às *famílias de santo* e a participação nos rituais, que são lugares de transmissão dos saberes e tradições. Assim, os guardiões dos ensinamentos foram falecendo e a transmissão dos mesmos se deu de forma incompleta, e cabe perguntar se é possível ocorrer transmissão de saberes de forma completa.

“Uma coisa que eu nunca esqueço que veio de ensinamento dos meus mais velhos: Primeiro: ‘tudo que você vê na casa de alguém, deixe lá, é dele. É a forma dele cuidar, é a forma dele tratar, é a forma que ele aprendeu, respeite isso’. Outra coisa que eu nunca esqueço que me foi dito assim: você pode fazer duzentos anos de santo feito, mas pra mim, que sou o seu mais velho, você vai ser sempre um iniciante. Porque pra pai, pra mãe, filho vai ser filho eternamente”. (Rogério de Iansã, 2013).

O Sr. Rogério relata uma tradição atual herdada de sua *mãe pequena*, que são as festividades ligadas à umbanda. Essas festas, conforme verifiquei nas demais entrevistas, são realizadas periodicamente por outros líderes religiosos.

“Inclusive eu dei continuidade a um evento e uma tradição que minha Mãe Pequena que foi assim, tudo na minha vida. Nós vivemos, durante quarenta anos. Não foram quarenta dias. Depois, coitadinha, ela já tinha certa idade, na época faleceu com cento e três anos, lúcida e, só que aí, teve um derrame e deixou de ficar lúcida. Ela fazia todo ano dia vinte e três de abril, uma procissão no dia de São Jorge e lá tinha um ritual de matar uns galos pra fazer um pirão e servir pra comunidade. Então ela fez durante cinquenta anos e aí, ela faleceu e ela pediu pra que eu continuasse só que eu já estava morando aqui. E aí então, eu continuei aqui, mas só que aqui eu não continuei contando os cinquenta anos dela, eu recomecei. Esse ano agora, dia vinte e três de abril, vão ser quarenta anos que eu faço isso. Esse ano são quarenta galos. Então a cada ano eu aumento um. Convido vários terreiros, é uma espécie de confraternização, é celebrada uma missa, é recebo vários grupos, o pessoal das bandas de Congo, Folia de Reis e a gente faz aqui uma festa, é tradição da minha casa, da minha vida”. (Rogério de Iansã, 2013).

O entrevistado relata que há trinta e oito anos, por motivos de *stress* e cansaço, saiu do Rio para Vitória com a intenção de *abandonar o santo*, mas ao chegar ao Espírito Santo, quando menos esperava, percebeu que estava envolvidíssimo novamente, pois teve que se *cuidar* (fazer tratamentos espirituais) e deu continuidade às práticas culturais religiosas que havia aprendido. Por isso se consideram herdeiros de tradições que seus antepassados na *família de santo* lhes transmitiram e que ele, assim como os demais entrevistados entendem, ao fazerem suas *obrigações* no candomblé, assumem o dever e compromisso religiosos de darem continuidade aos ensinamentos de seus antepassados para as novas gerações em suas *famílias de santo*.

Outra concepção muito empregada pelos entrevistados é a de tradição e para todos eles, assim como para seus pais e avós de santo, a tradição é o que confere legitimidade às suas lideranças religiosas. Nos discursos dessas lideranças o termo é empregado também como um demarcador de antiguidade de suas crenças e preceitos religiosos. Neste sentido, recorro à definição de tradição de Barth (2000), que se refere às heranças culturais transmitidas entre gerações.

Entre as casas dos zeladores entrevistados, estão aquelas que produzem painéis exibindo imagens (fotografias) de diversas lideranças religiosas que ocupam graus elevados na hierarquia das nações religiosas, com a intenção de registrar e construir as memórias dessas personalidades e transmiti-las às futuras gerações.

“[...] eu fiz um painel agora para festejar o aniversário de trinta anos de iniciação”. Eu fiz um painel com todas as fotos e nomes dos meus descendentes [ascendentes]. Só não tem o Tatá Fomotinho, mas o meu pai ficou de me dar a fotografia deles, do Djalma, meu pai, Vó Mirtéia, meu pai Luis que diz que vai mandar pra mim. Ah, não tem ele lá, e aí os meus filhos de santo, os primeiros filhos, é os Ogans, Equedes, ficou até bonito o painel, recebi muito elogio. (risos). Eu acredito que hoje em dia está mais, tem mais esta situação das pessoas se interessarem mais em deixar registro, porque Tatá Fomotinho já deixou, não assim como uma pessoa do santo, ele deixou como uma pessoa comum uma fotografia comum. Hoje você não tem nem como mais impedir que as pessoas façam isto, porque você está tocando um Candomblé, você está fazendo todo um ritual e as pessoas estão com um telefone ‘pá’ ‘pá’ ‘pá’ ‘pá’. A primeira pessoa a ser registrada uma festa na casa do meu pai foi na minha obrigação de sete anos que teve um registro, uma filmagem, inclusive nem está bom mais, está cheio de bolor, era fita na época. Mas eu acredito que hoje está muito mais aberta essa situação. Todo iaô leva consigo toda a história, quem foi seu tataravô, o bisavô, avô, até os dias de hoje. Esta casa do meu pai Wildes, tem vinte anos que ele se foi, mas ela continua. É difícil isto hoje em dia né. (Dezinha de Oxum, 2013).

Até a abertura democrática no Brasil, com a Constituição Federal de 1988, em função das perseguições religiosas e da falta de acesso aos meios de registros escritos e imagéticos, a transmissão cultural no candomblé ocorria prioritariamente pela oralidade. A partir desse marco histórico, político e jurídico, devido à facilidade de acesso às informações nas redes sociais, apesar das distorções, se afirma um movimento de transmissão de saberes

relativos aos rituais. Nesta pesquisa, observei que atualmente, na maioria das casas, os registros em áudio, imagens e livros são bem aceitos e são muito maiores que no passado. Esses registros são vistos como uma forma de transmissão de tradições e de demonstração dos rituais. Neste sentido, o Sr. Rogério fala de uma festa onde recebeu uma homenagem de uma *filha de santo*, que mostrou tudo o que guardou durante o tempo de convivência com o mesmo. A homenagem foi transformada em uma espécie de evento de memória.

“Houve um momento que teve uma festa aqui. Os meus filhos de santo de vários lugares do Brasil resolveram me visitar. Tinha gente se São Paulo, do Rio, Belo Horizonte, Salvador e tinha gente de Mato Grosso. Só sei que isso daqui tava lotado só de filhos, netos e bisnetos de santo. Uma filha de santo quase me matou de tanta emoção, foi muito emocionante isso, quase que me desidratei de tanto que eu chorei. Ela fez um documentário da nossa história. Fez um álbum, que tinha assim, a primeira receitinha que eu dei a ela em um ponto de ônibus, que a gente não se conhecia, no dia que a gente se conheceu num ponto de ônibus, eu ensinei a ela a tomar um banho, eu escrevi assim num papel de pão e ela guardou aquilo e foi juntando, depois ela foi jogar comigo aí eu passei uma lista pra ela pra fazer um trabalho e ela guardou. Ela foi guardando toda a nossa história. Lindo! Fotos de momentos importantes que a gente passou junto. Ela é uma das minhas primeiras filhas de santo. É uma senhora que tá com oitenta e quatro anos de idade, tem o terreiro dela, tem a casa dela aberta em Niterói. Então foi linda aquela homenagem que eles me fizeram. Daí eu guardei isso, mas eu tinha muita coisa. Então hoje em dia, a gente já tem bastante coisa na memória. Você entra lá no youtube que você encontra. Esses dias eu encontrei coisa minha que eu nem imaginava que tinha. Então você consegue ter muita coisa pra documentar isso”. (Rogério de Iansã, 2013).

Os *zeladores* salientam que os registros contribuem para a superação dos preconceitos, ignorâncias, injustiças e perseguições em relação às religiões de matriz africana, pois as pessoas obtendo acesso as imagens e a escrita, podem perceber o quanto os rituais são belos e enriquecedores, nada tendo a ver com práticas de malefícios.

“Então, eu acho que hoje nós estamos num momento de ter que documentar que mostrar, porque é a forma de você, que a gente tem de desmitificar tudo isso. Você vê que as pessoas, às vezes, falam é de orixá, como se tivesse falando do Satanás, um bicho ruim. Quando ela vem, quando ela vê, não é nada daquilo. No momento aqui de uma eleição de bairro, de Associação de moradores, eu tava presidindo o momento eleitoral ali, então as reuniões, os candidatos, que eram seis, eu fiz questão que fossem dentro do terreiro, pra eles entenderem que o terreiro é um espaço que pode ser usado pra várias coisas. E como eram todos evangélicos, eu fiz questão que viessem se inscrever aqui. Então, a maioria deles quando vieram, eu recebi muito bem, ficaram olhando que eles achavam que aqui as paredes eram tudo vermelha, tinha é aquelas imagens, coisas esquisitas, estranhas e, quando eles viram que não era nada disso, relaxaram, ficaram tranquilos e todas as reuniões eram aqui. Agora de vez em quando tem reunião aqui, com esse povo de comunidade, porque eles viram, eu consegui desmitificar isso pra eles. Sofri muito, muito aqui. Fui muito perseguido, eu já passei coisas horrorosas aqui. Já tive que enfrentar, porque toda essa situação, eu não tava aqui hoje. Então eu acho que tudo isso, faz parte da nossa história. Que a gente tá aqui, você está propondo fazer um documento, é um registro que lá na frente às pessoas vão saber que um dia uma pessoa se interessou pela causa, fez um trabalho de universidade e foi reconhecida por isso. Então as pessoas estão sendo entrevistadas, ouvidas, estão contribuindo para manter essa história. Então eu acho que a gente vive sim em um momento importante que devemos de estar preservando e documentando isso”. (Rogério de Iansã, 2013).

Os registros escritos e imagéticos sobre o candomblé e o seu acesso por um público externo são vistos como possibilidades de compreensão e de interpretação melhor e maior do culto aos orixás, indo além das práticas e visões de condenação difundidas pelos preconceituosos. Por outro lado, a divulgação por meios escritos e imagéticos abre a possibilidade do uso inadequado das práticas religiosas, sobretudo por pessoas sem iniciação, sem conhecimento e que fazem uso dessas informações incompletas de forma antiética, principalmente para condenar as práticas do candomblé.

“A má interpretação, o que eles fazem de pior é condenar pelo fato de até aumentar. Eles falam que se bebem sangue no candomblé, que se lavam de sangue, que sacrificam animais. [...] mas existem situações bíblicas que contam de outras origens e povos, que realizam oferendas e sacrifícios de animais. Então eu sei que dentro do que eu faço, não existe nada de tão terrível assim. Como eu não me interessei em saber o que se passa dentro da crença católica, como é que o padre é iniciado, como uma mãe é iniciada, eu não procuro saber como um evangélico é batizado, se mergulha a cabeça dele, se escapa de afogar, eu não sei não me importo. Eu sempre digo que eu não vou para a cozinha dos outros, para criticar o tempero, eu faço o meu próprio tempero”. (Rita de Oxum, 2013).

Uma análise refinada sobre o sacrifício de animais será retomada na conclusão desse trabalho. Por enquanto continuarei descrevendo a visão dos entrevistados sobre a relação entre oralidade e registro. Deste modo, Mãe Néia de Iemanjá, em que a casa é filiada a uma Federação das casas de nação Angola em São Paulo, focada na tradição banto, salienta a importância dos registros, pois essa é uma das finalidades dessa instituição. A federação possui uma biblioteca em São Paulo, onde não apenas as casas estão registradas, mas também os seus integrantes. A zeladora se orgulha de ser a primeira a se filiar à tradição banto no Espírito Santo e entende que algumas informações, sobretudo as que dizem respeito às particularidades dos rituais, não deveriam ser publicadas na internet. Essa popularização proporcionada pelas divulgações por meio de novas tecnologias tem levado, segundo ela, muitos *filhos de santo* a acharem que sabem mais que seus zeladores, passando por cima da hierarquia, que é uma das marcas de diferenciação do candomblé. Ela afirma que na época de sua juventude, não havia a preocupação dos sacerdotes de candomblé registrarem suas ações e saberes, sobretudo porque havia muito receio e medo.

“Tudo era ensinado de pai pra filho, eu aprendi o candomblé assim”. É tradição, presença, né? Porque não podia estar distante, se não eles não passavam mesmo. E tudo que eu tenho hoje, eu devo a Deus e ao meu pai de santo. Ele foi um pai, um professor, tudo pra mim. Foi abaixo de Deus quem me deu minha saúde, porque foi através dele que eu fiquei bem e estou até hoje, graças a Deus. Tenho problemas iguais todo mundo tem, mas esta parte posso agradecer a Deus. [...] Sim, tem este movimento, mais banalizou o candomblé, porque têm coisas que não poderiam ir pra internet. É um absurdo, disto eu tenho vergonha. Coisas que usam pra aparecer, fazendo folclore. O candomblé não é folclore, embora muitas pessoas o tenham como folclore, ele não é folclore. Ele é uma religião sagrada, é uma coisa mais séria do que as pessoas imaginam, e a essência está assim muito exposta. Em parte é importante, porque as pessoas têm um acesso. Por outro lado, nós somos colocados como os malfeitores, os maleficeiros, e na verdade nunca fomos, o mal está dentro de cada um. E em outra parte eu fico triste, porque vulgarizou um pouco o candomblé. Hoje os filhos de santo não têm obediência, não têm respeito nem consigo, nem com os pais de santo. Eles querem saber mais que a gente, eles já sabem tudo, que não sabem nada na verdade. Isto machuca muito a gente, porque o sagrado existe até hoje, pra algumas pessoas, não pra todos. Hoje você bota uma Musala (iaô) na minha casa, em quatro meses, tem um mês que se recolhe, mais três meses de Musala, que é o que lê pra nação Ketu. Então, nós somos os Musensas que é o iaô. Então, perante sete anos, a Musensa é desconhecida ainda, porque o fato de fazer o santo não quer dizer que já tenha o santo, vai a uma energia lenta. E

hoje tem muitos aí fazendo santo, a maioria em casa, já têm o santo, já têm tudo, o santo vem, conversa. Mas isto não é o meu caso (risos). Eu tive dentro da minha casa mesmo, com três anos, já estão querendo abrir casa. Isto eu não permito. Aí saem da minha casa (risos), já estão abrindo casa. (Edinéa de Iemanjá, 2013).

A autoridade do líder religioso no candomblé como verifico nas entrevistas, está relacionada à pessoa do sacerdote, que legitima sua liderança na tradição da oralidade, da hierarquia e da prática. Alguns zeladores sentem-se desafiados pelos *filhos de santo* que, muitas vezes, obtendo informações por meios das novas tecnologias, acreditam que já dominam os saberes sobre os rituais, provocando fissuras nas regras básicas da senioridade e hierarquia das tradições africanas e afro-brasileiras.

5.4.2 – Pesquisas acadêmicas e peças teatrais sobre o candomblé: registros escritos e meios de divulgação

Embora sejam pessoas de um saber herdado e transmitido na prática ritualística e na oralidade, os zeladores entendem a importância da pesquisa e da escrita para o *povo de santo*. Para Dezinha de Oxum, este trabalho será interessante à medida que der continuidade ao acervo deixado por Cleber Maciel, em seu livro “Candomblé e Umbanda no Espírito Santo”, que a zeladora afirma ter lido e para ela é uma referência dos primórdios não apenas da religiosidade dos afro-brasileiros, mas também para sua cultura. Por isso, na opinião dela, os estudiosos deveriam levar adiante o projeto iniciado pelo referido historiador.

“Agora eu espero que as pessoas que tem a competência suficiente para poder fazer todo este trabalho que leve ele em frente porque é cultura, é cultura e isto não é só a religiosidade em si é a cultura também e é importante os estudantes levarem isto em frente e para deixar para os futuros, nossas crianças também de amanhã. Acho bonito, acho que vai ser bem gratificante”. (Dezinha de Oxum, 2013).

Os líderes religiosos entrevistados demonstraram muito boa vontade e se dispuseram a participar e contribuir com a pesquisa que, segundo eles, contribuirá para a autoestima e orgulho do *povo de santo*. Rogério de Iansã

entende ser muito positivo que integrantes do candomblé desenvolvam pesquisas sobre o universo sagrado do *povo de santo*, sobre o que acreditam. Neste sentido, o mesmo entrevistado tomou como referência o professor César Huapaya (Centro de Artes da UFES), que estudou em Paris e desenvolveu a pesquisa para a tese de doutorado no terreiro dele, o que teria gerado sentimentos de orgulho para ele e aos demais integrantes de seu terreiro. Desta forma, a relação do mesmo *babalorixá* com alunos da UFES não é nova, pois afirma que “*no decorrer de um bom tempo*”, recebeu uma turma de alunos universitários que passavam o dia em seu terreiro.

“Eu recebia eles pela manhã, com um café da manhã típico. Eles ficavam alucinados. E ali eu tinha várias palestras que eles. Escolhiam os temas que eu ia falar até um certo horário. Depois, na hora do almoço, a gente ia pra cozinha, fazia a comida. E era bem primitivo. Descascar na unha, socar, ralar, fritar e era a comida que a gente ia almoçar juntos. Era toda a comida típica. Depois como era um pouco pesado aí eu fazia um pouco das plantas, das ervas medicinais, falava das ervas, passava um vídeo que eu fiz de como colher folhas, todo o ritual. E faziam chás, e eles tomavam chás, depois a gente dançava, escolhia ali uma oficina pra fazer com argila ou com alguma coisa, com missanga, e a gente passava o dia. Era fantástico e eu quero voltar a fazer isso”. (Rogério de Iansã, 2013)

Diferentemente de pessoas que sempre realizam suas autopromoções, os *babalorixás* e *iyalorixás* entendem que, em função de seus próprios modos de vida, nem sempre estão anunciando, publicizando ou documentando suas ações. Mesmo considerando de grande importância o registro fotográfico e a escrito resultante da pesquisa, Rogério de Iansã afirma que nem mesmo o registro fotográfico tem sido uma prática permanente nas casas de santo. A pesquisa é entendida como uma oportunidade dessas personalidades entrarem para a história do candomblé e da cultura afro-brasileira, pois no caso do *babalorixá* Rogério, ele sai do Espírito Santo para dar obrigação religiosa em Salvador (centro de referência do candomblé), e sai do mesmo estado para ser carnavalesco no Rio de Janeiro, capital consagrada das escolas de samba.

A pesquisa acadêmica é capturada pelas lideranças religiosas como meio de valorização do candomblé no Espírito Santo e de divulgação para outros estados. “*É uma maneira de ajudar a conhecer, de acompanhar, de saber a verdade pra comparar*” (Rita de Oxum, 2013). Entendem a pesquisa como um

instrumento de construção de coesão e de elevação do nível de conhecimento de integrantes e não integrantes de casas de candomblé.

“Pra gente, o retorno pode ser muito bom, porque nós vamos deixar de ficar escondidos e massacrados por conta da ignorância, da má interpretação e também dos que são, digamos assim, os que não são bons seguidores. Aqueles que fazem o mau uso do que deveria ser muito bem peneirado, muito bem qualificado, porque não é qualquer um que pode abrir um jogo de búzios. Não é qualquer um que pode botar um ecodidé, que pode raspar uma cabeça, e isto está sendo feito por aí”. (Rita de Oxum, 2013).

De outro ponto de vista, estudar e divulgar o candomblé no Espírito Santo é um ato de coragem, visto que *“defender as coisas boas do santo”* constitui também *“um ato de amor”* e, certamente, segundo Mãe Néia, ninguém deve entrar para o universo do sagrado e das *coisas do santo pensando que irá ganhar dinheiro* e que ficará rico.

“Não venham buscando riqueza dentro do santo, que santo não é riqueza, é equilíbrio. Tirar de quem não tem é pecado. Então eu respeito e entendo que o certo é não usar das fraquezas das pessoas, se aproveitar do momento. Eu acho que vai por aí. E que nós tenhamos nosso valor, não devemos deixar que as pessoas venham falar, que as pessoas fiquem metendo o pau na gente. Isto a gente tem que honrar um pouco mais. E o seu trabalho - igual que outras meninas vem fazendo, sempre vem gente aqui me procurar - é importante. É a coragem de vocês jovens, que tem coragem de enfrentar muitas barreiras. Podem chamar de macumbeira, de filha de santo, de qualquer coisa. Filha-de-santo todos nós somos, né? Temos Deus dentro de nós. O centro de candomblé não é pra qualquer um (risos)”. (Edinéa de Iemanjá, 2013).

Além da pesquisa, os líderes religiosos lançam mão também do teatro como forma de propagação do candomblé, onde inclusive eles fazem parte do elenco. Esse é o caso do Grupo de Teatro Experimental Capixaba, coordenado pelo professor César Huapaya, que criou e reinterpretou várias peças teatrais com essa finalidade, a saber: *Flor de Nana; Fausto; As Relações Naturais; As Faces de Juliana*. No processo de reinterpretação, algumas peças teatrais consagrada são adaptadas ao candomblé e o grupo costuma dizer, segundo Rogério de Iansã, que se trata de *“uma forma candomblaica”* de fazer teatro. As peças são filmadas e, posteriormente, divulgadas nas redes sociais, como se observa no perfil do professor César Huapaya e de Rogério de Iansã no

facebook. Um outro grupo de teatro, também ligado a nação Ketu, usa o teatro como meio de transmissão e divulgação do candomblé.

Um outro grupo ligado à nação Ketu na Grande Vitória, o OMO OYÓ (criado em 2006), também usa o teatro, a musicalidade e a dança como meio de transmissão e divulgação do candomblé e da cultura afro-brasileira no Espírito Santo. O grupo faz parte da **Associação Igbá Ògún Igbá Ilé Asé Sangó, Xango Agodô**, e tem como objetivo acompanhar e participar das implementações das leis de cultura e educação estabelecidas na Carta Magna de 1988, no Estatuto de Igualdade Racial e na Lei 10.639/2003 para a cultura e as comunidades africanas e afrodescendentes.

Na mesma linha de ação dos grupos acima está o ARAKORIN, grupo criado em junho de 2013 no Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UFES, com a intenção de promover o diálogo por meio da dança, da aprendizagem de línguas africanas e da liberdade de expressão na temática africana e afro brasileira.



Figura: 72 Grupo de teatro e dança
Fonte: Ogã Marcos

5.4.3 - Novas tecnologias e transnacionalização do candomblé

Ao mesmo tempo em que os *babalorixás* e *yalorixás* entendem que o acesso às novas tecnologias provocam uma espécie de fissura nas relações tradicionais de autoridade no candomblé, eles verificam que existe o outro lado do uso desses recursos da pós-modernidade. Da mesma forma que existem aquelas pessoas que usam as redes sociais para serem intolerantes e desmoralizar as lideranças e membros dessas comunidades religiosas, as autoridades religiosas afirmam que essas redes podem ser usadas para facilitar a comunicação com seus *filhos de santo* e entre os integrantes de suas comunidades, que estão localizados para além das fronteiras regionais e nacionais. O *babalorixá* Rogério de Iansã e a *iyalorixá* Rita de Oxum afirmam usufruir dessas redes sociais para prestarem assistências religiosas à distância aos seus *filhos e parentes de santo* que estão em Portugal, Itália, Estado Unidos e em diferentes estados brasileiros.



Figura 73: Entrevista de Rogério, em 2007, em Portugal.

Fonte: Arquivo pessoal de Rogério de Iansã

Embora haja reconhecimento das vantagens das novas tecnologias, a defesa das tradições ainda é bastante presente nos discursos, uma vez que tradição é uma marca do candomblé. O uso inadequado das redes sociais, muitas vezes para fazer fofocas e ridicularizar a festividade do outro, causa mal estar e desmoralização, bem como aumenta ainda mais a rivalidade entre os integrantes de *casas de santo* e *axés*. A exposição excessiva de rituais e imagens de festividades também é criticada pelos zeladores. Porém destacam os lados positivos, como a divulgação de lendas, os convites para festividades, à interação entre *irmãos de santo* e *zelador* que estão em locais diferentes, sendo também um espaço para convocar para eventos, reivindicações e atos públicos.

“Gente, acho que o candomblé e tecnologia não têm muita relação, porque, como eu disse, eu gosto muito daquilo que é nativo. Você não acha que isto é um pouco de invenção? Bom, a maneira de divulgar, vai ter a festa. [...] É, a internet, os convites, tem as fofocas também, adoram. Não sei porque, não sei se na África tinha fofoqueiro, mas no candomblé tem muita fofoca. É onde mais tem disse-me-disse, mas eu não faço parte deste grupo, não. [...] Tem, no Rio de Janeiro, umas pessoas que adoram colocar lendas, coisas importantes. Mas por outro lado eles utilizam a internet também pra divulgar um monte de ensinamentos [...] ...mas não receitas, eles ensinam os itans. Eles ensinam as lendas. Outro dia eu vi uma coisa tão linda, muito importante, muito interessante, Exu não é cachaceiro, Exu não é doido, não é macumbeiro, ele não é maconheiro, não é maluco. Exu é mensageiro, Exu é alegria, então falou sobre Exu o que é muito importante porque eles falam que ele é capeta e Exu é maravilhoso, é vida, é alegria, é vontade. A ignorância é impressionante. Estão ajudando para o esclarecimento, pelas explicações que estão sendo dadas através de lendas, itans”. (Rita de Oxum, 2013).

O tema da fofoca, como se verifica na fala acima, é muito comum entre os integrantes dos terreiros de candomblé. A esse respeito, verifico em outro estudo sobre o candomblé a análise do tema da fofoca:

“fofocas e fuxicos têm um importante papel no controle social do grupo, fazendo com que os religiosos se posicionem dubiamente em relação aos registros de suas falas e imagens que, por ‘fixar’ certos conteúdos, coloca alguns limites para constante reelaboração da memória e dos significados dos eventos ocorridos” (SILVA, 2000, p. 62-63).

A maneira de divulgar as festividades e rituais, usando de fofocas nas redes sociais e vulgarizando a relação com o universo do sagrado, segundo defendem as autoridades religiosas, pode ter como resultado o aumento da discriminação e da perseguição às religiões de matriz africana. Segundo a visão de uma das entrevistadas, as fofocas, que são muitas, só teriam fundamentos no candomblé, se na África também houvesse fofoqueiro no universo religioso. Na perspectiva da entrevistada acima, só teria sentido o uso das redes sociais, se por meio delas pudessem divulgar os *itans* (mitologias e lendas) sobre os orixás, para que, por meio delas, pudesse superar os preconceitos em relação aos cultos a essas divindades e não usá-las com a finalidade da fofoca, que na internet escapa ao controle social das tradições dos grupos e nações religiosas e obtém uma dimensão trans (grupal, local, regional e nacional).

5.5 – LUGARES DE OFERENDAS, RECURSOS NATURAIS E PROPOSTAS DE CARTOGRAFIA SOCIAL

“Usar só o necessário, não predar as coisas que Deus colocou na natureza. Ter cuidado com o que se faz pra não danificar a natureza e o ambiente. Nas oferendas eu não deixo nada que vai agredir a natureza, nós não deixamos. E se a gente vê, a gente recolhe. Nós não deixamos. Isto é uma coisa da gente, nós não agredimos a natureza”. (Edinéa de Iemanjá, 2013).

5.5.1 – Lugares de oferendas e usos de recursos naturais

“Os noviços, vestidos de panos esfarrapados, uma jarra contendo infusões de folhas dirigem-se a uma lagoa situada numa floresta sagrada e voltam vestidos com um pano branco para ser levados a um lugar escondido, atrás de um muro de panos”. (VERGER, 2002, p. 51-52).

O cuidado e a preocupação com a natureza são princípios do candomblé, visto que as divindades estão diretamente mescladas à natureza, isto é, são partes

dela. Neste sentido, para as comunidades religiosas do candomblé, além da reverência à natureza é uma questão de autopreservação. Seus integrantes ressaltam a importância da relação entre os cuidados com o meio ambiente e as práticas religiosas dos terreiros, observando que os lugares demarcados para realizações de oferendas se tornam cada vez mais restritos e, em função de perseguições, os cuidados com eles precisam ser redobrados.

“Eu não faço nenhum tipo de oferenda que tenha vidro, louça... Não faço de forma alguma. Eu acho lindo você oferecer, fazer uma oferenda dentro de uma folha. Quer ver um Omolocum mais lindo montado dentro das folhas do abebé? Fica belíssimo. Então eu não tenho que agredir a natureza. Se é da natureza que eu extraio toda a energia pra manter as nossas tradições, então eu não posso destruir a natureza. Eu tenho que ter esse compromisso. Inclusive eu agora fui lá em Queimados esses dias, eu vi lá que ofereceram, botaram lá, uns alguidás, umas coisas lá, entendeu? Vamos nesse momento que tiver agora, na comemoração da Insureição de Queimados, eu vou estar falando isso para as pessoas se conscientizarem disso e eu acho que tinha que ter mais essa parceria, do meio ambiente com os terreiros. [...] Eu já chamei pra conversa, pra debate em alguns seminários, a defesa pública, o pessoal do meio ambiente pra gente tá fazendo uma parceria pra tá fazendo uma cartilha, alguma coisa pra conscientizar as pessoas. Eu não uso nada disso. Essas louças são tudo usada aqui [apontando para as louças usadas no ambiente interno ao terreiro]. Pena que meu espaço é pequeno, entendeu. Não tenho condição de deixar tudo por aqui mesmo, né. Mas, o bom seria se a gente pudesse deixar tudo dentro, pro Axé. O terreiro lá da minha Mãe de santo, em Salvador, você em um dia não conhece. Você tem que gastar, você gastaria uns três a quatro dias pra conhecer a roça toda. Um luxo, grande, gigante. Então, lá não se bota, você deu comida ao Oxossi [...] deu a comida no pé, no quarto de Oxossi, quando tira você lá no mi... no pé lá da mata e deixa lá, entendeu. Então, não tem essa coisa de tá botando alguidá, tigela, copo, prato, panela por aí a fora”. (Rogério de Iansã, 2013).



**Figura 74: Rogério em Queimados, em 2011, na Serra.
Fonte: Arquivo pessoal de Rogério de Iansã**

Diversos rituais acompanhados de oferendas são realizados em lugares como: rios, cachoeira e matas. Esses lugares podem coincidir com propriedades privadas e a intransigência de seus proprietários vem dificultando o acesso a eles pelos integrantes das religiões de matriz africana.

“Muita dificuldade, as cachoeiras estão fechadas e não tem lugar pra fazer as oferendas. As ruas nós não podemos usar que somos apedrejados, até o mar está difícil pra ser usado. Ervas muito mais ainda, porque na minha casa a gente usa muitas ervas, folhas e coisas da natureza. Todos os lugares estão fechados e não temos onde colher uma erva, aí muitas vezes você arrisca de levar um tiro no pé (risos). Porque a gente passa debaixo dos arames e você sabe que não pode passar. Nós fomos à beira do rio, igual outro dia nós fomos e aí eu tive que brigar com um italiano lá em Birricas, porque ele falou que nós estávamos fazendo macumba, xingando tudo em qualquer coisa e gritando que o Brasil é dele. Eu falei: ‘Sou mais brasileira que você e vou fazer macumba aqui. Tira o rio daqui, arranca daqui’ (risos)” (Edinéa de Iemanjá, 2013).

“Está cada vez mais difícil. Para você ir à uma cachoeira, você achar uma cachoeira, até pra pegar água da cachoeira hoje está difícil. Todo lugar que a gente chega está escrito ‘propriedade particular, não entre’ e assim está. Aqui na Serra mesmo, nossa, quando eu vim para cá o que a gente via de folhas, fundamentos, hoje em dia está uma lástima pra você montar um iaô, por incrível que pareça eu estou importando do Rio de Janeiro que é uma selva de pedras. No entanto, você acha de tudo verdinho, natural. Aqui, pra você achar um São Gonçalinho, para achar uma folha de fundamento, é muito difícil, ainda mais os jejes, eles são muito exigentes”. (Dezinha da Oxum, 2013).

Para as lideranças do candomblé, alguns recursos naturais como rios, cachoeiras, matas e ervas não deveriam ser de propriedade individual e privada, pois expressam energias de divindades que são forças que se manifestam coletivamente e em diferentes lugares. Deveriam ser considerados recursos e lugares públicos que pudessem ser usados para a realização de cerimônias e oferendas por todas as religiões. Para que isso possa ocorrer, esses recursos naturais necessitam de cuidados, valorização e dispensam agressões, pois tem relação com o direcionamento que esses líderes religiosos imprimem às suas vidas e ao ensinamento de seus filhos de santo.

“A gente cultua cada elemento da natureza. Pra gente tem um valor, tem uma diretriz. Então, hoje em dia, quando a gente vai fazer uma oferenda fora, a gente leva nas vasilhas, a gente chega lá, apanha as folhas, que é uma coisa da mata, pra deixar as oferendas nos rios, na natureza. A gente não é mais como antigamente que arriavam tudo. [...] Hoje a gente faz o possível pra poder melhorar isto cada vez mais e estamos passando para os nossos filhos deixarem para os que vierem aí depois”. (Rita de Oxum, 2013).

Apoiados nos debates sobre sustentabilidade estão ocorrendo movimentos das comunidades de terreiros, em conjunto com outros povos e comunidades tradicionais, pela criação de políticas públicas que amparem essas comunidades que estão engajados na luta pela preservação ambiental, pela sustentabilidade⁵⁵ e pelo mapeamento social (ou cartografia social) de lugares considerados sagrados, como os lugares de oferendas e de cultos.

⁵⁵ Segue o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana está disponível para download: <http://www.seppir.gov.br/arquivos-pdf/plano-nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana.pdf>

5.5.2 – Desafios às propostas de demarcação social de lugares de cultos e de oferendas

Os entrevistados estão dispostos a aderirem ao movimento da cartografia social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil, tendo em vista que o Rogério já é parte dele, mas, 50% ainda estão presos a uma visão saudosista e romântica das relações políticas internas e deles com as agências do Estado, visto que esperam por um trabalho “tranquilo” e “sem conflitos”. Essa ausência de conflitos é pouco provável, sobretudo quando se tratam de assegurar o direito ao reconhecimento da identidade e da demarcação de lugares de rituais desses agrupamentos que sempre enfrentaram intransigências, intolerâncias e rejeições para terem o direito a realizarem seus cultos e oferendas. Algumas lideranças, de forma isolada, tentaram iniciar essa atividade de mapeamento dos terreiros nos anos 2012 e 2013, mas as iniciativas não obtiveram sucesso por falta de pessoa jurídica legalizada para captar e administrar os recursos.

“Eu fiz um projeto de mapeamento dos terreiros no Espírito Santo. Mas, até então, eu não tinha noção do tamanho disso. Aí tá, conversei com algumas pessoas e tal e, então, convidei um antropólogo pra gente conversar e tal. Ele participou dessas reuniões, professor Sandro, você o conhece? Meu amigão. Amo Sandro. Então, se tiver, claro que eu participo, inclusive até pouco tempo atrás tinha um recurso do Governo Federal para os terreiros. Dinheiro lá pros terreiros, fiquei sabendo de última hora, parti pra Igualdade Racial, vamos conversar e pá, pá, pá... Vamos cadastrar todo mundo e começamos a alvoroçar com aquilo. Aí, o nosso prefeito, digníssimo prefeito Sérgio Vidigal, falou: ‘Epa! Aqui no meu município eu não quero isso!’. Nós perdemos quinhentos mil reais. Eu falei, ‘dá pra gente fazer o mapeamento’, entendeu? Que é importante... Você vai pra Rede de Saúde que foi criada para o povo de matriz africana. Você não consegue encaminhar, porque você não tem recurso. É logística, é tudo isso, não tem como. Então, muitas coisas se perdem. Agora, eu participaria sim, contribuo o que tenho que contribuir, seria como uma raizinha pra segurar, sustentar essa árvore. A gente tem muita gente quietinha lá nos seus guetos assim. Eu estou fazendo esse levantamento agora, um outro levantamento, por conta de quê? Meu filho fez é, fez um projeto e, nesse, tanto o meu filho quanto a minha equedí, eles fizeram um projeto e, ele precisa de entrevistar os babalorixás e as yalorixás. Aí, o que acontece, a gente tem muito, a gente sabe que tem a Rita lá em Vila Nova de Colares, mas nem sempre é fácil de achar a Rita. Você entendeu? O Edson do Oxalá lá em Jacaraípe, você vai e o Edson tá pro Rio. Então, é muito complicado. Já era pra ter saído isso, tá, esse é o primeiro passo, porque depois desse passo, virão outras coisas. Aí ontem até a Madalena me falou que ele conseguiu juntar com ele e conseguiram juntar uma verbinha pequena, pouca coisa, acho que vai dar pra fazer exprimido. Aí, resolveram se juntar, um projeto com outro, pra um fortalecer o outro, e querem vir essa semana pra gente discutir, pra dar, pra trabalhar isso”. (Rogério de Iansã, 2013).

A partir das entrevistas, organizei em ordem numérica crescente algumas dificuldades e desafios para realizar a demarcação social dos lugares de culto e de oferendas, como segue:

1º) O maior problema para levar adiante um projeto de mapeamento social dos terreiros está na dificuldade de reunir seus zeladores. Verifiquei que, conforme o relato de Rogério de Iansã, diversos zeladores têm dificuldade em entender suas casas de candomblé como parte de um projeto coletivo e, às vezes, falam em *negócio de fulano*, para se referirem a uma casa que está sob a liderança de uma determinada pessoa. A essa concepção, o entrevistado afirma que “*baixa logo o barraco*” e diz: “*Por acaso a gente tá falando de religião só pra um? Não é pra todo mundo?*”. A força política que os terreiros poderiam ter se enfraquece porque diversos zeladores não têm a consciência de que devem participar da luta e, segundo Rogério, entendem que basta um lutar por todos.

2º) Outra dificuldade está relacionada à expansão urbana. As casas de candomblé que estavam em lugares afastados dos bairros das cidades, e ainda são denominadas *roças*, se tornaram *imprensadas* e *exprimidas* por casas residenciais, praças, comércios e igrejas. Em dias e horários de festas - que ocorrem na maioria das vezes à noite -, os integrantes de *casas de santo* tocam seus instrumentos musicais e cantam, sendo eles denunciados por meio da legislação sobre o silêncio, sob acusação de transgressores da ordem e da lei. Em outras situações, os moradores vizinhos a essas casas, têm feito abaixo assinados exigindo que elas saiam do bairro, como ocorreu com a casa de Mãe Edneia de Iemanjá e ela teria respondido aos assinantes: “*Quando eu cheguei, não tinha nenhuma casa em volta. Eu cheguei primeiro, os incomodados que se mudem, eu não mudo não*”. (Edinéa de Iemanjá, 2013).

Na busca de alternativas para permanecerem nos bairros, os líderes religiosos têm mudado os horários de seus rituais, sob o argumento que não pretendem ferir o direito dos outros. Em outros casos, como relatou Rogério de Iansã, o terreiro de sua mãe-de-santo, em função do *imprensamento*, saiu da cidade de Salvador e foi para um bairro do *interior*, do meio rural. O ogã Valdecir, da casa da Sr.^a Dezinha, destaca o caso de Pai Wilson, que quando instalou sua *roça*

de *santo* no bairro Laranjeiras no município da Serra (onde atualmente os moradores têm alto poder aquisitivo), no local existiam poucos moradores e sua *casa de santo* era aceita. No entanto, com o crescimento urbano e as edificações de mansões, a *casa de santo* passou a ser pressionada pelos moradores que desde então recorrem à legislação sobre o silêncio e o referido *pai de santo* colocou sua *casa* à venda. Deste modo, os líderes entrevistados viabilizam a alteração nos horários das festividades.

“Agora com este horário eu não toco mais à noite. Eu não posso fazer uma festa a noite. No máximo dez, onze horas, o máximo. E quando meu pai fica empolgado, quando ele vem, ele se empolga ele adora e quando vemos é duas horas, uma hora e meia: ‘pai, pelo amor de Deus.’, porque já bateram na minha porta para impedir, querendo que eu parasse com o toque, com tudo por causa do horário, porque vizinho fala e atrapalha.[...] Eu estou praticamente encurralada, preciso de espaço, mas não tem como porque o vizinho do lado é crente não vende, não abre mão, ele está ali, ele é sozinho, sem família mais está ali”.(Dezinha de Oxum, 2013)

“Então, leva pra cachoeira, porque tem que existir a natureza. A gente não vai fazer isto com um balde, com uma mangueira no fundo do quintal. Eu tenho todas estas facilidades, a minha roça, a minha casa que a gente chama de roça, o meu barracão fica perto de uma mata, perto de uma praia, perto de uma lagoa. Nós temos tudo ali perto, mas não se sente a vontade. Eu fui fazer uma coisa pra uma filha de santo minha, que o orixá dela virou ela saiu com um balaio lindo na cabeça, mas juntou tanta gente que parecia que eu estava fazendo uma peça teatral. E todo mundo assim apavorado, tinham evangélicos e começaram a gritar, e era Oxum que saiu pulando aquela coisa maravilhosa. As dificuldades estão aí, mas eu me sinto muito feliz. O que eu fiz até hoje eu acho que eu fiz o certo”. (Rita de Oxum, 2013)

3º) Os lugares de cultos na natureza (matas), praias, rios, cachoeiras e encruzilhadas, assim como as ervas usadas para as cerimônias e tratamentos, estão cada vez mais poluídos e escassos (em função dos desmatamentos), requerendo, assim, a viabilização de alternativas.

“Quando eu vim pra aqui, eu escolhi esse local, porque não tinha absolutamente nada aqui. [...] Hoje, ali onde tem uma vala, quando eu cheguei, era uma nascente. Uma água limpíssima! Era uma água que até tinha mandado analisar na época, podia beber a água. Cansei de oferecer presentes pra Oxum ali, lavar a cabeça de filho de santo, pra eu. Hoje já não tem mais isso, né. Na época era tudo aberto, cheio de mato. [...] Essa parte da frente aqui do morro, era erva pura. Erva que a gente saía pra colher folha aqui, era um luxo. Tinha tudo! Fiquei encantado quando eu vim pra cá. Comprei por isso. Hoje não tem mais nada. É uma grande demanda das comunidades. É uma grande dificuldade, porque a gente precisa criar, ter um espaço. Estamos batalhando com relação a isso. Mas, criar um espaço aqui no município que, pra preservar a mata, pra gente ter, lá em Queimado. De ser construído um espaço cultural, pra receber as pessoas, para o povo de terreiro pra dentro do projeto. A ministra esteve aqui, sabe, já tá até tramitando isso em Brasília, a gente já conseguiu que isso fosse tombado. No governo Dilma nós já tivemos mais de uma visita aqui. Isso já tá sendo encaminhado. É uma vitória. Eu talvez não colha esses frutos, mas não pode ser tão egoístas de pensar que os próximos não colherão. Estou trabalhando pra isso. Estou dando a minha contribuição”. (Rogério de Iansã, 2013).

4º) Argumentam que o alto custo dos bens (materiais e simbólicos) para a manutenção das *casas de santo* e a realização dos rituais, assim como a falta de união (federações fracas e com muito pouco trabalhos), estão entre os maiores desafios a serem enfrentados pelos praticantes das religiões de matriz africana para que as mesmas se consolidem no mercado dos bens religiosos de alta concorrência.

5º) Superar a noção da falta de tempo que os atuais adeptos do candomblé, que se dividem entre trabalho e estudos, é um dos grandes desafios. Afirmam que no passado as pessoas ficavam mais tempo recolhidas em seus rituais de iniciação e de obrigação, chegando, no caso da nação jeje, há seis meses e a um ano de recolhimento. Essa falta de tempo afetou os rituais, pois tiveram seus tempos de duração reduzidos e os integrantes de algumas nações, com uma visão menos flexível acerca dessa questão, não conseguem repensar parte de suas tradições e falam das dificuldades para mantê-las. Parte dos entrevistados entende que algumas adaptações tem sido necessárias, não só na questão do tempo das obrigações religiosas, mas também em termos de modernização e de questões financeiras, pois ficar muito tempo cuidando de um *iaô* implica em aumento de despesas e, tanto o iniciado quanto o iniciador têm que trabalhar e tem famílias para tomarem conta.

“Hoje em dia o mercado de trabalho está sugando o tempo das pessoas e não existe mais aquele espaço que a gente tinha pra cultivar. Por exemplo, os iniciados de jeje antigamente eram três meses de feitura. Hoje em dia mal faz com vinte e um dias, entendeu? Você tem que acabar de tirar seu iaô do roncó e botar ele na rua pra ele trabalhar, conviver no meio do povo. Essa é uma das dificuldades muito sérias, porque por incrível que pareça tem muitos voduns na minha nação que eles trazem com eles, as mesmas coisas do início, como era. Na minha nação era um ano. Minha avó Mirtéia foi feita com um ano, entendeu? Foi feita em um ano de reclusão dentro da casa de santo. Então hoje em dia, não tem mais esta abertura. Hoje em dia praticamente vive cada um pra si e Deus pra todos. Porque, por exemplo, na casa de meu avô Djalma a casa de santo dele era uma comunidade onde todos os filhos, Ogãs, equedes, todos moravam dentro da comunidade, no espaço da roça, entendeu? E era tudo muito mais ali dentro, fechado. Hoje em dia, não. Hoje em dia minha casa fica no meio de uma comunidade que é colada praticamente no meu rondemi. É uma igreja na frente, na rua é outra, na outra rua é outra igreja crente, sabe? Não me incomodam, incomodou uma vez só pra não incomodar mais. Também não envolvo com eles e eles também não se envolvem comigo”. (Dezinha da Oxum, 2013).

“Então hoje tá muito difícil. Hoje muitas nações não conseguem preservar parte de sua tradição por falta de tempo. Como é que hoje você consegue? Como uma pessoa de jêje vai conseguir ficar com o iaô recolhido seis meses? Me diga? Como é que uma pessoa vai, vamos supor, um cara que ele é delegado de polícia, um policial, faz santo, ele tem que correr atrás de bandido, ele tem que dar tiro, como é que ele vai fazer isso? Como que uma pessoa que trabalha no mar, embarcado, vai fazer santo? Então, a gente tem que se adequar a tudo. Por isso é que eu não sou contra as certas modernidades. A gente tem que se adequar. Você vê, no Rio Grande do Sul você não acha o quiabo. É difícil você achar, conseguir pra você oferecer um amalá pra Xangô. As pessoas lá tem que se adequar a um outro tipo de oferenda. Então nós temos que nos adequar ao nosso tempo, a nossa condição social. Nós temos que nos adequar a tudo”. (Rogério de Iansã, 2013)

6º) Este desafio, segundo a visão de uma *iyalorixá*, consiste em administrar as diferenças em termos de educação moral, pois para a tradição do candomblé, mesmo na atualidade, as pessoas de procedências sociais e de formação moral distintas devem conviver dentro da mesma casa, como se fosse uma família. Essas pessoas foram criadas em lares distintos e com diferentes tipos de orientação moral. Neste sentido, a Sr.^a Rita entende ser uma grande dificuldade liderar pessoas com índoles morais e problemas de caráter tão diversos, causando certo desconforto, pois nessa tradição religiosa, o iniciado deve tornar-se parte da *família de santo* e conviver dentro da mesma casa, criando relações de confiança e afinidade.

“Dificulta também, sabe o que é? Você ficar mexendo muito com o ser humano, você precisa ter estrutura pra isto. Ultimamente as pessoas estão muito maltratadas, muito desgastadas, os maiores problemas que estão mais em evidência, desgastam muito a gente e que não nos levam a grandes resultados. São problemas com drogas, com o caráter da pessoa. Alguns problemas me traz muito medo: uma pessoa viciada, uma pessoa que tem a tendência a promiscuidade, uma pessoa que não tem uma moral muito forte, ficar vigiando menina sem juízo que fica depois que todo mundo está deitado, que fica pelos cantos namorando os outros. Isto acontece não é só em casa de orixás não, isto acontece nas igrejas também, isto acontece em qualquer lugar, eu não tenho paciência. Eu sou zeladora e não tenho paciência mais e nem tenho idade nem tolerância pra aguentar estas coisas. Então, a primeira coisa que eu vou fazer é mandar ir embora. Então eu não quero muita gente, eu não quero quantidade, eu quero é qualidade e está difícil qualidade, está muito difícil. [...] Eu tenho uma casa que é de família, é um ambiente em que qualquer pessoa pode chegar, eu não quero arriscar de colocar muita gente lá dentro. Então tudo isso dificulta realmente”. (Rita de Oxum, 2013).

O mapeamento ou a cartografia social é uma vontade daqueles que acreditam que isso poderá facilitar o acesso às políticas sociais do governo para os povos e comunidades tradicionais do Brasil, entre os quais, o *povo de santo*. Contudo, as dificuldades e a falta de convergência são notórias, pois o desenvolvimento de um trabalho criterioso acerca da localização das casas e dos lugares de oferendas necessita de recursos, mas, sobretudo do sentimento de pertencimento à comunidades religiosas que têm projetos políticos a serem compartilhados no presente e no futuro entre os adeptos das religiões de matriz africana.

6- CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir essa dissertação, retomarei alguns temas analisados no decorrer do texto, com foco especial em **identidades e preconceitos** a partir do candomblé no Espírito Santo. Apresento como os *zeladores* entrevistados definem o candomblé que denominam, a partir da construção de suas memórias e genealogias nas *famílias-de-santo*, como uma *religião de matriz africana* e defendem que se trata de uma tradição onde os saberes são transmitidos pela memória e oralidade. Na definição do candomblé por seus integrantes, analisei os símbolos e sinais diacríticos delimitadores de fronteiras de *comunidades de terreiro, casas de santo, axés e nações* de candomblé e demarcadores do pertencimento dos seguidores a elas.

Ao explorar os escritos antropológicos e sociológicos sobre as *nações* de candomblé, analisei alguns escritos sobre a formação social e histórica do candomblé no Brasil e no Espírito Santo.

Ainda escavei dados historiográficos e as memórias dos entrevistados sobre a presença do candomblé no mesmo estado, lembrando que o que norteou a análise foi a visão dos entrevistados sobre o candomblé que se vive e pratica no Espírito Santo.

Dessa forma, na descrição de quatro histórias de vida e na construção de genealogias de *famílias de santo*, analisei a noção de *escolha* para pertencer a uma *família* de divindades – *santos, orixás, vodun, inkissi* -, que é um dos demarcadores mais tradicionais do candomblé. A noção de identidade no caso em análise é dinâmica e mutável, pois implica em “ser” e “vir-a-ser” *pai, mãe, filho e irmão de santo ou de orixá. Ser filho ou filha de orixá*, segundo a crença dos entrevistados, é resultado de uma dupla *escolha*: ser *escolhido* (a) pelas divindades e *escolher ser filho* dessas divindades. No entanto, na acepção dos *zeladores*, quando as pessoas de fato foram escolhidas pelas divindades, elas não terão como escolher não serem *filhas* das mesmas. Ainda mais, os *escolhidos* não se sentirão mais só, pois existe uma divindade que lhes acompanha e protege na travessia e passagem pela vida e para uma nova vida, que não se tornará fácil simplesmente pelo fato de ser iniciado. Contudo, levando em consideração as experiências vivenciadas na trajetória religiosa,

acreditam que as divindades transformam a vida e transferem-se para a vida das pessoas iniciadas, que agora tem mais compromissos com as comunidades dos iniciados. Devido ao fato de as divindades terem características humanas e terem vivido paixões, sentimentos e experiências sociais de diversas naturezas, elas nos ensinam a lidar com essas situações cotidianamente em nossas próprias vidas. Quando algo na vida está muito difícil, o iniciado recorre às divindades, pois no candomblé, com a ajuda dos búzios, as questões existenciais podem ser reavaliadas e renegociadas com as divindades e, frente à realização de *ebós*, os caminhos são redirecionados e um atalho pode ser encontrado.

Ao ser *escolhida* e acreditar na *escolha*, as pessoas *iniciadas* e que se tornam *filhas de orixás* passam a ter um compromisso permanente e incansável, pois afirmam que a primeira barreira a ser enfrentada é a doméstica, isto é, do parentesco biológico e social, pois quando a família e o companheiro (cônjuge) não são do mesmo segmento religioso, criam-se alguns conflitos que se resolvem quando os iniciados estabelecem previamente as regras da convivência e do relacionamento. Por isso, *zeladores (as)* dizem que podem perder tudo, inclusive os cônjuges não compreensíveis e que não respeitam essas regras, menos o que acreditam.

A partir das já referidas quatro histórias de vida de *zeladores (as)*, observo que o candomblé no Espírito Santo, apesar de sua tradicional ordem cultural estruturante sobre a vida de *iniciados* que, posteriormente se tornaram *zeladores*, é feito também a partir das experiências e práticas culturais desses atores, pois são pessoas que compartilham em suas histórias de vida o fato de procederem de famílias católicas e passarem pela umbanda antes de se iniciarem no candomblé. Cabe ressaltar que estamos diante de atores sociais que ordenam o candomblé e que não são apenas moldados por uma tradição cultural avassaladora, mas que constroem ordens culturais religiosas, que denominam *irmandades-de-santo* e que se referem às *casas-de-santo* que pertencem ao mesmo axé e a mesma nação de candomblé, inserindo nelas suas múltiplas formas e experiências de vida e de crenças que estão atravessadas e mescladas por situações sociais e culturais híbridas, mas não

confusas e inscientes, como, segundo eles, defendem as ideologias da sincretização e da padronização cultural.

Em suas vidas, os *zeladores* têm em comum o enfrentamento de doenças na infância e na adolescência e, por estarem associadas a problemas espirituais, o tratamento foi realizado em *casas* de religiões de matriz africana, principalmente de umbanda. Em função disso, os *zeladores* compartilham o enfrentamento de outro problema: as acusações de loucura por profissionais da medicina de então, quando ocorreram as primeiras possessões e transe. Essas acusações estavam baseadas em velhas concepções patológicas em relação aos fenômenos da possessão e do transe nas religiões de matriz africana, desde, segundo Barbara (2002, P. 105 a 108), as interpretações dos médicos Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Essas concepções patológicas sobre os referido fenômenos foram suplantadas pelas interpretações sociológicas e antropológicas de Roger Bastide e Márcio Goldman, que, respectivamente, analisaram os mesmos fenômenos como sendo de ordem da estrutura social e da estrutura do ritual, onde, para Goldman, deve ser levada em consideração a noção de pessoa dentro do contexto do ritual, sendo o processo de iniciação uma construção ritual da nova personalidade do indivíduo. Por fim, a autora distingue possessão e transe. A possessão é entendida como um complexo comportamental que expressa uma relação entre o indivíduo e a divindade e que “implica um ‘comportamento identificatório’, fundamentado por nós sobre um saber corporal que se identifica com o próprio orixá”. O transe é, segundo a mesma autora, como uma compreensão do corpo que, “em circunstâncias especiais, experimenta uma ampliação da consciência ordinária. Trata-se de um estado profundo de meditação no qual os limites entre o externo e o interno não existem mais, pois o indivíduo faz parte do mundo e o mundo faz parte do indivíduo”.

Dando continuidade a interpretação dos fenômenos da possessão e do transe, os dados etnográficos demonstram que o *candomblé* é também expressão dos talentos artísticos e dos sentimentos. Ali ocorre a valorização do corpo, pois é nele que habitam as energias das divindades, sendo sua expressão dançante de fundamental importância nos ritos. A musicalidade e a dança no *candomblé*, que se expressam como orações, poemas e reverências, são criações culturais

artísticas a partir das forças e energias da natureza. Ao que demonstram os meus dados, estamos também diante de uma religião do sentimento, pois todo o ritual passa pelos nossos sentidos sensoriais, onde a visão e a audição são fundamentais para a aprendizagem e a transmissão dos saberes, que ocorrem no fazer ritualístico. Assim, enquanto iniciada, posso dizer que, ao entrar na roda de candomblé, o toque do atabaque faz disparar o coração e o corpo transpirar, onde a sensação de alegria e fraqueza se confundem e a possessão e o transe acontecem. Ao ser convidado para um ritual, o iniciado não vai só, pois com ele vai sua divindade que, ao participar literalmente de uma festa, ali sua divindade passa a distribuir axé (força) aos demais participantes.

As lembranças sobre o axé - forças, energia e lutas dos ancestrais - compartilhadas e vivenciadas nos rituais possibilita com que as pessoas iniciadas incorporem essa força por meio da possessão. Por ser criado por africanos e seus descendentes escravizados no Brasil, o candomblé é uma religião que, ao longo da história, tem passado por diferentes processos de demonização, perseguição e discriminação, não apenas em função de sua origem em segmentos étnicos dominados, mas por não excluir as pessoas por causa de suas condições e opções sexuais. Nele, a opção sexual não é importante e, em muitos casos, o sacerdócio é exercido por pessoas do sexo feminino e por homossexuais, o que não é compartilhado pelas religiões cristãs no ocidente. Assim, as mulheres por serem dotadas de sentimentos e capacidade de maternidade, transferem esse sentimento e força para suas *famílias-de-santo*, ajudando, deste modo, na condução da vida dos seus e redescobrimo sua força e seu papel social.

Os rituais de oferendas e sacrifícios de animais, que muitas vezes são mal interpretados por pessoas não iniciadas, são feitos de forma bastante ordenada e a carne desses animais é aproveitada para a alimentação, principalmente durante as funções e em dias de festa. Ao término dessas festas públicas, um banquete é oferecido aos convidados e aos membros da religião.

Os animais sacrificados como oferendas a que se referiu uma das *iyalorixás* no decorrer do trabalho, sobretudo o carneiro e o cabrito, são usados para demarcar o corpo do iniciado escolhido pelas divindades. Esse corpo é a morada de uma nova consciência e um lugar de memória onde os ancestrais e

as divindades africanas se manifestam, principalmente no decorrer dos rituais festivos, não para punir e castigar, como fizeram os senhores de escravizados, mas para celebrar a passagem, sempre, para novas vidas. A partir de então, esses corpos enquanto totalidades estão convocados à busca de uma nova visão de si, não mais a partir de uma moral cristã e senhorial que os açoitavam, exploravam sua força de trabalho, condenavam suas práticas sexuais (e ao mesmo tempo se beneficiavam delas), mas essa corporalidade enquanto totalidade não apenas física, e sim culturalmente demarcada por uma comunidade que ali imprime consciências, memórias, valores e jeito de se manifestar, estará para sempre convocada a se reinventar para além dos determinismo homogeneizadores das ideologias e doutrinas dos colonizadores.

Outra análise conclusiva que retomo, diz respeito aos desafios a serem enfrentados para superação dos **preconceitos** em relação às religiões de matriz africana, onde o primeiro passo seria investir na produção de conhecimento sobre o assunto, sobretudo por pessoas iniciadas. A falta de conhecimento alimenta os preconceitos e estes contribuem para que as pessoas reproduzam, quase sempre de forma inconsciente, o estigma homogeneizador e pejorativo em relação a qualquer adepto das religiões de matriz africana denominando-os como *macumbeiros*, na intenção de desqualificar, diminuir e padronizar os seus valores. O estigma de **macumbeiro**, que para alguns afro-brasileiros incomoda tanto, é revertido pela *iyalorixá* da nação Angola como questão de honra e de orgulho e deve ser assumido como um demarcador do pertencimento à sua nação.

O avanço dos **preconceitos** dos neopentecostais cria situações constrangedoras e criminosas em relação às práticas religiosas do candomblé, em um regime político democrático onde a liberdade de expressão religiosa é garantida por lei. Combater o **preconceito** que, em função da concorrência acerca do monopólio dos bens religiosos advindos com o avanço dos neopentecostais desqualifica o candomblé enquanto religião que se insere no universo do sagrado, é um dos desafios atuais aos seguidores e defensores do candomblé. Os *babalorixás* e *iyalorixás* lembram que o *povo de santo* já foi alvo de muitas perseguições por parte da Igreja Católica no passado e que, atualmente, os terreiros se tornaram o foco da perseguição das igrejas

neopentecostais, que crescem cada vez mais em número de integrantes e na perseguição aos afro-religiosos. Relataram o caso da invasão dos neopentecostais a um terreiro em Salvador e a morte da mãe-de-santo vitimada pela destilação de grande quantidade de sal grosso sobre sua cabeça e acusações agressivas de que a mesma estava possuída pelo demônio. Lembra também as situações nas favelas do Rio de Janeiro, onde essas igrejas se aliam ao tráfico para intensificarem a intolerância em relação aos terreiros, pois encarregaram os traficantes de expulsarem os terreiros dos morros. Observam que a *aversão às religiões afro*, principalmente pelos denominados *crentes*, está apoiada no preconceito arcaico da sociedade de modo geral que já deveria ter sido superado. Uma *iyalorixá* afirma que gostaria de entender qual é o motivo de tanto incômodo por parte dos neopentecostais, visto que a maior parte de suas igrejas, sobretudo nos bairros de periferia onde estão também as *casas-de-santo*, já estão lotadas de gente.

Neste sentido, os *zeladores* ressaltam a necessidade de tomada de consciência do direito a liberdade religiosa e a expressão dessa consciência, como uma das estratégias de defesa contra a intolerância e a perseguição religiosa. Afirmam que cabe ao *povo de santo* não permitir a perpetuação do preconceito e da ignorância, que andam sempre juntas, em relação ao candomblé, investindo em estratégias como a produção de trabalhos acadêmicos para tentar erradicar as práticas e concepções abusivas com o *povo do axé*. Essas preconceções criticam e condenam os seguidores do candomblé, principalmente por seus rituais de possessão, de loucos, mas os candomblecistas conscientes não baixam suas cabeças para os preconceituosos e ignorantes, mas apenas para a sabedoria suprema, que são as divindades (orixás) que comandam as suas cabeças e consciências.

O candomblé, como já disse no último capítulo dessa dissertação, é um produto cultural das diásporas africanas no Brasil, e como para cá vieram africanos de diversas nações e povos daquele continente, que praticavam múltiplas formas de crença, resultando deste modo em uma religião que nunca foi una e pura, mas resultado dos processos de trocas e interações não apenas entre os africanos e seus descendentes, mas com os próprios colonizadores. Por isso, concluo a partir da pesquisa, que o candomblé é um produto da

diversidade e, portanto, muito mais rico e complexo do que pode parecer. A interação e a hibridização, no entanto, não significa que seja uma mistura confusa, inconsciente e massificadora, ao contrário, pois é na interação que os integrantes das diferentes nações do candomblé estabelecem as fronteiras não apenas entre as nações do candomblé, mas delas com a umbanda, com as igrejas evangélicas e com a igreja católica.

Dentre os diversos demarcadores sociais das diferenças culturais empregados pelas *casas* e *nações* de candomblé, retomo algumas apresentadas pelos dos entrevistados: a) a tradição oral, seguida da senioridade e do respeito à hierarquia na transmissão dos saberes como uma de suas peculiaridades, visto que ali *tempo é posto*, não se tratando de qualquer *tempo*, mas daquele que transcorre acompanhado da aprendizagem acumulada na memória e transmitida nas práticas ritualística do candomblé, não sendo qualquer *mais velho* que ocupa *posto* na hierarquia, mas aquele que consegue assimilar e transmitir os saberes tradicionais relativos aos rituais; b) fidelidade (denominada *mojuba*) às *casas*, ao *axé*, às *nações*, à tradição e às autoridades que ocupam *postos* superiores aos iniciados; c) uso de línguas rituais (ioruba, kibundo ou jêje) nos cantos, onde se transmitem os mitos, como segredos do *povo do axé*; d) as indumentárias e símbolos que vestem e diferenciam as divindades entre si, e são empregadas(os) pelos próprios adeptos para demarcarem seu pertencimento ao candomblé; e) a aprendizagem no preparo das oferendas, muitas vezes apresentadas como alimentos, às divindades que se expressam em lugares e forças da natureza.

A pesquisa também verificou que os trabalhos produzidos na academia, no teatro, na música e nas imagens sobre o candomblé vêm sendo apropriados por diferentes atores sociais ligados a esse universo religioso, como meios de registros e de divulgação das *casas*, *axés* e *nações* do candomblé. Neste processo de divulgação são empregadas também as novas tecnologias das imagens e das redes sociais de computadores que, por sua vez, são usadas nos atuais processos de modernização, transnacionalização e internacionalização do candomblé. Verifiquei que ao mesmo tempo em que esse processo é usado e visto com simpatia por uns entrevistados, é encarado com desconfiança, pois ameaça a tão propagada tradição e oralidade prática

da autoridade no candomblé, quando o saber sobre esse universo religioso passa a ser divulgado e assimilado de forma fragmentada e rápida, e novos atores passam a se apresentar como autoridades no assunto e a oferecer seus serviços religiosos na rede mundial de computadores, sem o reconhecimento das autoridades tradicionais sobre o assunto. Entendem que a maior exposição nas redes sociais de parte das práticas e segredos do candomblé, ao mesmo tempo em que contribui na superação de alguns pré-conceitos, contribui para a calcificação de outros, sobretudo quando essas divulgações são feitas por pessoas mal intencionadas.

Por fim, frente aos processos políticos de reconhecimento de práticas, valores e saberes tradicionais, tem ocorrido uma reação aos encolhimentos das religiões de matriz africana diante do crescimento de igrejas neopentecostais. Essas igrejas legitimam e transmitem suas doutrinas e práticas em teologias da prosperidade e da vitória, contra as tradições afro-brasileiras que são classificadas por essas igrejas concorrentes pelo monopólio dos bens religiosos como arcaicas, vencidas e derrotadas na guerra do bem contra o mal. Engajados em movimentos sociais de povos e comunidades tradicionais do Brasil, alguns *babalorixás*, *iyalorixás* e *zeladores (as)* propõem a demarcação por meio de mapeamentos sociais, ou de cartografias sociais, de lugares de rituais e de oferendas, tendo por objetivos o reconhecimento como novos sujeitos de direitos e de políticas públicas destinadas aos povos e comunidades tradicionais do Brasil, bem como a demarcação, acesso e preservação de lugares de rituais e oferendas e de recursos naturais como raízes, ervas, folhas, rios, lagoas e cachoeiras. Tudo isso - associado às propostas de construção de uma unidade (ou *união*) política dos denominados *povo de santo*, *povo do axé* e *comunidades de terreiros* - é apresentado como um conjunto de desafios às religiões de matriz africana da atualidade. Neste sentido, como um dos militantes da causa dessas religiões, o *babalorixá* Rogério de Iansã, afirma: *“as pessoas de nossa religião devem parar de criticar tudo o que é feito e passar a fazer algo. Essa é uma grande contribuição para a nossa religião”*.

Postas essas conclusões, devo afirmar que me sinto realmente mais que orgulhosa, pois o sentimento que invade o meu ser é de felicidade e alegria, e

isso expressa à tradução do meu nome ritual. Agora deixo de lado a antropóloga que tenta nascer dentro de mim, dando lugar a *filha de orixá*, que tem certeza que foi *escolhida* e *escolheu*, pelo amor dos orixás e o amor a eles, em especial da (e à) minha *mãe Oxum* (*minha doce mãe*), realizar esse trabalho. Minha *doce mãe Oxum*, como disse certa vez o meu *pai pequeno*, “*muitas vezes dá uma volta enorme, desvia o curso do rio, mas chega onde deseja*”.

O trabalho sobre candomblé no Espírito Santo não está definitivamente concluído, pois há muito ainda para se produzir sobre esse tema por aqui. Deixo aqui minha contribuição, mas há ainda um caminho enorme para os próximos *irmãos de axé* e pesquisadores, que podem adentrar e vivenciar, mas dificilmente desvendar completamente esse universo do sagrado no candomblé. O candomblé no cenário capixaba tem muito em comum com aqueles dos demais estados brasileiros, no entanto possui singularidades, visto que as identidades (étnicas, meta-étnicas, trans-étnicas e culturais) são resultados de processos e contextos sociais múltiplos, mutáveis (não estáticos) e híbridos. Assim, um *maravilhoso* cenário de *encanto* e *fé*, em um estado que recebe o nome de Espírito Santo, ainda está para ser construído. *Axé, povo de santo!*

7- REFERÊNCIAS

ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**. São Paulo, Cia das Letras, 2008.

BARBÁRA, R. **A Dança das Aiabás: Dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé**. São Paulo: FFLCH/USP, tese de doutorado, 2002.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. RJ: Contra Capa, 2000.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Pioneira, São Paulo, 1985.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BAUER, M. W.; GASKEL, G. Entrevistas individuais e grupais. In: _____. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2002.

BENISTE, José, Orun **Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yourubá entre o céu e a Terra**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

_____. **Dicionário de yorubá-português**. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BOTAS, Paulo Cezar Loureiro. **Carne do Sagrado, Edun ara: devaneios sobre a espiritualizada dos orixás**. Rio de Janeiro: Petópolis: koinomia Presença Ecumênica e Serviços/Vozes, 1996

BOURDIEU, Pierre. **A ilusão biográfica**. In: FERREIRA; AMADO, 2006, p.183-191.

CANEVACCI, Massimo, **Sincretismos : uma exploração das hibridizações culturais**. São Paulo : Studio Nobel : Instituto Cultural Italo Brasileiro – Instituto de Cultura, 1986.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. SP: Pioneira, 1976.

CARVALHO, José Jorge de. **Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria do entretenimento**. Série Antropologia. Brasília: UnB, n. 354, 2004.

CORREA, Norton Figueiredo. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande Sul. In ORO, Ari Pedro (organizador). **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1994.

DANTAS, Beatriz G. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. RJ: Graal, 1988.

DEBERT, Guita. "Problemas relativos a utilização da história de vida e história oral". In: CARDOSO, Ruth. **A aventura antropológica**. Paz e Terra : Rio de Janeiro, 1986.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

GERRTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. RJ: Guanabara, 1989.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis, Vozes, 1975.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. de Laurent Leon Schaffter. SP: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG: Representações da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HANNERZ, Ulf. "Fluxos, Fronteiras, híbridos: Palavras - chaves da Antropologia Transnacional". In: **Mana, Estudos de Antropologia Social**, vol.3, n.1, Rio de Janeiro, PPGAS/UFRJ, 1997.

HOBBSBAWM, Eric. Introdução. In: _____; RANGER, Terence (Orgs). **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LEACH, Edmund. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: EDUSP, 1996 [1954].

LE GOFF, Jacques. Memória; Passado/presente. In: **Enciclopédia EINAUDI, Memória-História**, Vol. 1. Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 11-50; 293-310, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A família**. In: **O olhar distanciado**. Lisboa, Portugal: Perspectiva do homem / Edições 70, 1976.

_____, **Mito e significado**. Lisboa / Portugal: Edições 70, 1987.

LIMA, Vivaldo da Costa. "Nações de Candomblé". In: **Encontro de Nações de Candomblé**. Salvador, IANAMÁ/Ceao/UFBA, 1984.

LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e cablocos**. Rio de Janeiro. Pallas, 1995.

LOPES, Nei. **Novo Dicionário de Banto do Brasil**. São Paulo: Pallas, 1999, p. 23)

MACIEL, Cleber da Silva. **Candomblé e Umbanda no Espírito Santo - Práticas Culturais Religiosas Afro-Capixabas**. DEC/ UFES: Vitória - ES, 1992.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Vol. II. E.P.U/EDUSP: São Paulo, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. **Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. *Mana* 4(1): 47-78.

OLIVEIRA, Osvaldo M. de. Negros, **Parentes e Herdeiros: um estudo da reelaboração da identidade étnica na comunidade de Retiro, Santa Leopoldina-ES**. Niterói-RJ: PPGACP/UFF, 1999

_____, **O projeto político do território negro de Retiro e suas lutas pela titulação das terras**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS-UFSC, 2005.

PÁRES, Luís Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2006.

PRANDI, R. "Raça e religião". In: Prandi, R. **Herdeiras do axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____, **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: HUCITEC / EdUSP, 1991.

_____, Reginaldo. **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PEIRANO, M. A favor da etnografia. In: _____. **A favor da etnografia**. RJ: Relume Dumará, 1995.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos**, RJ, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

_____. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, RJ, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. SP: Unesp, 1998.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

QUEIROZ, M. I. P. de. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In: SIMSON, Olga de Moraes Von (Org.). **Experimentos com histórias de vida (Itália-Brasil)**. São Paulo: Vértice/Editora Revista dos Tribunais, 1988.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (orgs). Introdução. In: **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas**. Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nâgos e a morte: Pàdè, Àsèsè r o culto Égun na Bahia**; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petropolis, Vozes, 1988.

SILVA, Acildo Leite da. Memória, Tradição Oral e a Afirmação da Identidade Étnica. In: <http://www.lpp-uerj.net/olped/documentos/0760.pdf> Acessado em 10 de maio de 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da; AMARAL, Rita. **Foi conta para todo canto: As religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro**. Afro-Ásia (UFBA), v. 34, p. 189-235, 2006.

_____, **O Antropólogo e sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras**. São Paulo: EDUSP, 2000.

SMITH, Antony D. **A identidade Nacional**. Hardsmondworth. Lisboa: Gradiva, 1997.

THIOLLENT, Michel. **Metodologia da Pesquisa-Ação**. São Paulo: Cortez, 1988.

THOMPSON, Paul. A transmissão cultural entre gerações dentro das famílias: uma abordagem centrada em histórias de vida. In: DINIZ, Eli; LOPES, J. S.

Luiz; PRANDI, Reginaldo (org.). **Ciências Sociais hoje**. São Paulo: ANPOCS/HUCITEC, 1993. p. 9-20.

TURNER, Victor W. **O processo ritual**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.

VERGER, Pierre. **Orixás**. São Paulo, Corrupio, 1981.

_____. **Noção de Pessoa e linhagem Familiar entre os Iorubás**. In: **CNRS. La notion de persone en Afrique noire**. Paris, Centre National de la Recherche Scientific, 1973.

_____. **Artigos**. Tomo I. São Paulo, Corrupio, 1992.

_____. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, RJ, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

VOGEL, Arno, MELLO, Marco Antônio da Silva & BARROS, José Flavio Pessoa de. **A galinha – D'Angola: Iniciação e identidade na Cultura afro-brasileira**. Rio de Janeiro EDUFF, 1993.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. 3. ed., Brasília: Editora da UNB, 2004. [1920].

OUTRAS PUBLICAÇÕES

DA MATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, Apr. 2000 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132000000100001&lng=en&nrm=iso>. access on 10 Dec. 2011. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132000000100001>.

MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, abr. 1999 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100003&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 28 jan. 2012. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131999000100003>

PIERUCCI, Antônio Flávio. UMA aula: Religião Como Solvente. **estud Novos. - CEBRAP**, São Paulo, n. 75, julho de 2006. Disponível a partir do <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000200008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 29 de dezembro de 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002006000200008>.

Músicas

Eu e água, Caetano Veloso, gravação de Maria Bethânia, disco **Maria**, Universal Music, 1998.

É D' Oxum, Gerônimo e Vevé Calazans, gravação de Gerônimo, disco **Mensageiro da alegria**, Nova República, 1985.

Iansã, de Gilberto Gil e Caetano Veloso, gravação de Maria Bethânia, disco **Maria Bethânia 25 anos**, Universal Music, 1990.

Iemanjá Rainha do mar, Composição: Pedro Amorim / Sophia De Mello Breyner, gravação Maria Bethânia, disco **Mar de Sophia**, Biscoito Fino, 2006.

8- GLOSSÁRIO

Abebé	<i>Tipo de espelho dourado</i>
Abi ase	Iniciado ainda No ventre da mãe.
Abiã	Aspirante a iniciado, convive na casa aprendendo , observando se quer realmente fazer parte dessa família para torna-se um iaô (<i>iyàwó</i> : recém-iniciado) que ocupa uma posição dentro da religião agora e faz parte da mesma devendo obedecer a seus símbolos e hierarquia.
Acassá	<i>eko (massa de farinha de canjica cozida enrolada em folha de bananeira) .</i>
Adaga	Indumentária de orixás guerreiros, aparência de uma espada.
Adaro	Dança característica de Iansã, dança que move os punhos e as mãos para cima e para baixo, como se estivesse abanando.
Adê	<i>Coroa com chorão de missanga.</i>
Adobá, dobá	Cumprimento realizado por pessoas iniciadas, diferenciado para homens e mulheres e com algumas distinções gestuais para cada Orixá.
Agô	Permissão respeitosa de pedir licença, para se dirigir a um mais velho ou a um orixá. Pedir desculpas.
Aladês	Responsável pelo canto.
Amalá	Comida feita a base de quiabo, dendê, camarão-seco, sal, colocado em uma gamela, forrada com massa de acassá, e com seis quiabos em cima e seis acassás para enfeitar.
Angola	Angola e Congo são uma das maiores nações do Candomblé, uma religião Afro-Brasileira. Desenvolveu-se entre escravizados que falavam língua kimbundo e língua kikongo. No panteão dos povos de língua kimbundo, originários do Norte de Angola, O Deus supremo e Criador é Nzambi ou Nzambi Mpungu; abaixo dele estão os Minkisi (do kimbundo Nkisi ou (plural) Minkisi ou Mikisi receptáculos), divindades da mitologia Bantu.O Deus supremo e Criador é Nzambi ou Nzambi Mpungu; os Jinkisi/Minkisi, divindades da Mitologia Bantu.
Asogun	Cargo dado ao responsável pelos sacrifícios de animais e conhecedor de todos os cânticos que acompanham o ritual em alguns casos; o àsògun é sempre filho de Ògún. Literalmente, àşę – o possuidor de, Ògún – de ògún, por ser este òrìşà dono da faca.
Atabaque	Instrumento de toque, tambor.
Axé	Força; poder; <i>casas de axé, as casas de candomblé, raiz ou casas de referência que são seguidas Axé Oxumaré, Opon afonjá, jeje mahim, Bate-folha, etc.)</i>

Axexê	Rito funerário do fiel do Candomblé.
Ayabás, yabás	Divindades femininas, no candomblé recebem o nome de <i>ayaba (yabás), lansã, lemanjá e Oxum</i>
Bantu	Compreendem Angola e Congo, é uma das maiores nações do Candomblé, uma religião Afro-Brasileira. Desenvolveu-se entre escravizados que falavam língua kimbundo e língua kikongo. No panteão dos povos de língua kimbundo, originários do Norte de Angola, O Deus supremo e Criador é Nzambi ou Nzambi Mpungu; abaixo dele estão os Minkisi (do kimbundo Nkisi ou (plural) Minkisi ou Mikisi receptáculos), divindades da mitologia Bantu. O Deus supremo e Criador é Nzambi ou Nzambi Mpungu; os Jinkisi/Minkisi, divindades da Mitologia Bantu. Essas divindades se assemelham a Olorum (deus supremo) e correspondem aos Orixás da Mitologia Yorubá, e Olorum e Orixá do Candomblé Ketu. Na hierarquia de Angola o cargo de maior importância e responsabilidade são: é mais freqüente se dizer Tata Nkisi (homem) ou Mametu Nkisi (mulher).
Besen	Vodum rei da nação jeje. Corresponde ao orixá Oxumarê em Ketu.
Borí	Ritual que, juntamente com a lavagem-de-contas, abre o ciclo iniciático. Fora deste ciclo, rito terapêutico. Em ambos os casos, consiste em <i>dar de comer e beber a cabeça</i> .
Cabula	Ritual é dividido em duas mesas: a de Santa Bárbara e a de Santa Maria. Uma instituição africana com vestes católicas, uso das matas e de tambores.
Catiço	Entidade de umbanda exú, linha de esquerda.
Congá	Tipo de altar e/ou santuário onde encontram-se santos católicos e <i>entidades de umbanda</i>
Daomé	Reino Africano, origem do povo jeje.
Dayo	<i>Alegria.</i>
Deka	Obrigações de 7 anos.
Digina	Nome ritual na nação Angola
Done	Referente a título de <i>sacerdotisa dos voduns</i> .
Ebo	<i>Ritual de limpeza.</i>
Ebó	<i>Milho de canjica branca cozida com água</i>
Eboia	<i>Canjica cozida e temperado com dendê, cebola e camarão seco.</i>
Ebomi	Fiel do candomblé que já atingiu o posto de senioridade.
Ecodidé	Pena vermelha de pássaro africano, usado em ritual de iniciação e obrigações.

Efon	Nação de candomblé. Região Africana.
Efum	Pó branco, obtido de por um tipo de argila branca.
Egum	memória do vivo em sua passagem pela terra, antepassado, o mesmo que egungum; alguns orixás são eguns divinizados.
Ejé	Sangue
Equede	Mulher iniciada que não entra em transe, sua principal função é cuidar dos ancestrais quando se manifestam no transe, o nome varia de nação e de casa.
Eruexim	Objeto feito um rabo de cavalo.
Éwá (eua)	Orixá das fontes
Exú	Orixá que leva o recado, umbanda; entidade da linha de esquerda.
Função	Período onde ocorre os rituais, geralmente, dura em média 7 a 14 dias. Dependendo do ritual e da festa.
Gaiakú	Título exclusivamente feminino, o mesmo que <i>Doné</i> , equivale a <i>iyalorixá na nação Ketu</i> .
Iansã	Orixá feminino representa ventos, tempestades.
Iaô, iyàwó	Recém-iniciado que ocupa uma posição dentro da religião agora e faz parte da mesma devendo obedecer a seus símbolos e hierarquia.
Ibás	Recipientes de louça ou barro que representa o orixá.
Iemanjá	Orixá feminino que representa as águas grandes, mar. Angola: Ventesie e kaia.
Ijexá	Local da África e um toque e uma dança.
Ilé	Para designar os templos de culto de candomblé, o local. Palavras equivalentes: Casas de santo, <i>casas de axé, terreiro, roça de candomblé, barracão de candomblé</i> .
longa	Comida com quiabo, camarão, cebola, dendê. É como se fosse um amalá, só que muda é a forma de cortar o quiabo.
Itan	Lenda ou mito.
Iyalorixá	lá = mãe; babalorixá = pai; ialorixá= mãe; ialaxés = mãe do axé, mulher responsável pelos axés; iakekerê = mãe pequena; iaegbé = mãe pequena, segunda pessoa do axé, conselheira, responsável por manter a ordem;
Jeje	os jejes ou daomeanos são um povo africano que habita o Togo, Gana, Benin e regiões vizinhas, representado, no contingente de escravos trazidos para o Brasil, pelos povos denominados <i>fon, éwé, mina, fanti e ashanti</i> . O apogeu desse tráfico foi durante o século XVIII, durando até 1815, no chamado "Ciclo da

	Costa da Mina" ou "Ciclo de Benin e Daomé". <i>Candomblé Jeje</i> , é o candomblé que cultua os <i>Voduns</i> do Reino de Daomé levados para o Brasil pelos africanos escravizados em várias regiões da África Ocidental e África Central. Essas divindades são da rica, complexa e elevada Mitologia Fon. Introduziram o seu culto em Salvador, Cachoeira e São Felix, na Bahia. E em São Luís, no Maranhão, e, posteriormente, em vários outros estados do Brasil.
Kele (quele)	Espécie de colar adquirido durante a feitura no santo, usada dentro e fora do espaço religioso, retirado geralmente após vinte e um dias, depois do final do processo de iniciação.
Ketu	Uma importante cidade surgida no antigo território <i>yorubá</i> . Com posterior demarcação de fronteiras ficou situada no antigo Dahomé, atual Benin. O soberano é denominado <i>Alákétu</i> . No Brasil, passou a definir uma das modalidades de candomblé oriundas do povo <i>yorubá</i> .
Lé	O tambor menor.
Logun Edé	<i>Caçador. Orixá que foi gerado pelo casamento de Oxum com Oxóssi e a vaidade dela era tão grande de ficar na beira dos rios se embelezando, se banhando que ela abandonou Logun na beira de um rio no meio das folhas, e Iansã foi que achou e criou</i>
Mãe Pequena	lakekerê: é a pessoa que participa do ritual de iniciação, sendo designada criteriosamente, não podendo ser trocada, pois será responsável pelo filho na falta do zelador. É tão importante quanto o babalorixá.
Minkisi	Divindade em Angola.
Mojubeiro	Aquele que guarda segredo.
Nago	<i>Nàgó</i> – uma forma de definir o povo <i>yorubá</i> . <i>Ànágó</i> .
Nanã	Considerada a mais antiga das divindades das águas paradas dos lagos e lamacentas dos pântanos, das águas primordiais. Mãe de Obaluaê.
Nativo	Membro, adepto ou iniciado, nesse trabalho das religiões de matriz africana.
Obrigaçã	Momentos rituais de tempo de iniciação.
Ogã	Homem que tem a função de cantar e tocar os instrumentos musicais nos rituais ou responsável em sacrificar os animais e o título de protetor do terreiro.
Ogum	Orixá da metalurgia, da agricultura e da guerra .
Ojá	torço/turbante: pano que se cobre a cabeça.
Oje	Sacerdote do culto de egum.

Olorum	Deus supremo e correspondem aos Orixás da Mitologia Yorubá, e Olorum e Orixá do Candomblé Ketu.
Olubajé	Festa em homenagem a Omolu, cada orixá enviou uma comida, é um grande ebó (limpeza).
Omitorô	Água de canjica branca.
Omolocum	que é um alimento <i>carinhosamente</i> preparado com feijão fradinho, bastante dendê (<i>popo</i>), cebola (<i>alubaça</i>), camarão seco, sal (<i>ió</i>) e com ovos cozidos para enfeitar. Em seguida, coloca-se em uma vasilha enfeitada com um laço de cor amarela ou dourado (cores da preferência da divindade).
Omolu	Orixá da varíola, pragas e doenças . E da cura.
Orixás	Divindades que representam forças da natureza.
Orum	Céu
Orunkó	Nome ritual: <i>orúkọ: nome</i> . Os nomes próprios dos <i>yorubás</i> são formados por diversas palavras, vindo a compor um nome relacionado com fatos ou divindades, entre outras coisas, tornando-os bastante significativo.
Ose	Lavagem ritual dos ibás.
Ossaim	Orixá das folhas
Ossun	Pó vermelho, obtido da árvore Baphia nítida e Peterocarpus.
Oxaguiã	Orixá da criação (criação da cultura material)
Oxalufã	Orixá da criação (criação da humanidade)
Oxóssi	Orixá da caça
Oxum	Orixá da água doce Agola: ndandalunda
Oxumarê	Orixá do arco-íris
Pai Pequeno	Babakekere: Cargo de importância dentro da hierarquia, participa do ritual de iniciação e tem responsabilidade de auxiliar o iniciado.
Rum	Tambor maior.
Rumpi	Tambor mediano que reforça o som.
Runco ou rondeme	Quarto no qual o fiel permanece recolhido da sociedade durante o processo de iniciação.
Sinaniê	Vodum correspondente ao orixá Oxum.

Tateto	Equivalente a babalorixá na nação Angola.
Voduns	Divindades da nação jeje.
Wáji	Pó azul, obtido da árvore Indigofera sp. Leguminosae Papilionoideae.
Xango	Orixá que representa o trovão e a justiça.
Xirê	Brincar, ritual do Candomblé no qual se dança e canta para todos os orixás.
Yêyê	Doce mãezinha.
Yorubá	Povo sudanês que habita a região Yorubá (Nigéria, África Ocidental).
Zelador(a)	Pai de santo ou mãe de santo.

Anexo 1:



TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGENS E DEPOIMENTOS

Eu ROGERIO CARLOS URSI CPF 761-736-747-34
RG 613.459 ES, depois de conhecer e entender os

objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento, especificados no Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE), AUTORIZO, através do presente termo, a pesquisadora Milena Xibile Batista, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, a utilizar na sua dissertação de mestrado intitulada "KETU, ANGOLA, JEJE : MEMÓRIAS E IDENTIDADES EM COMUNIDADES E NAÇÕES DE CANDOMBLÉ", as fotos que se façam necessárias e/ou a colher depoimentos sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma parte.

Ao mesmo tempo, libero a utilização dessas fotos (seus respectivos negativos) e/ou depoimentos para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides e transparências), em favor da pesquisadora acima especificada, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei nº 8.069/1990), dos idosos (Estatuto do idoso, Lei nº 10.741/2003) e das pessoas com deficiência (Decreto nº 5.296/2004).

Vitória, 26 de NOVEMBRO de 2013.

Milena Xibile Batista

Milena Xibile Batista - Pesquisadora da dissertação

[Assinatura]
Sujeito da Pesquisa

Anexo 2:



TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGENS E DEPOIMENTOS

Eu Maria José dos Santos CPF 483.349957-68
RG 716101-2, depois de conhecer e entender os

objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento, especificados no Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE), AUTORIZO, através do presente termo, a pesquisadora Milena Xibile Batista, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, a utilizar na sua dissertação de mestrado intitulada "KETU, ANGOLA, JEJE : MEMÓRIAS E IDENTIDADES EM COMUNIDADES E NAÇÕES DE CANDOMBLÉ", as fotos que se façam necessárias e/ou a colher depoimentos sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma parte.

Ao mesmo tempo, libero a utilização dessas fotos (seus respectivos negativos) e/ou depoimentos para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides e transparências), em favor da pesquisadora acima especificada, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei nº 8.069/1990), dos idosos (Estatuto do idoso, Lei nº 10.741/2003) e das pessoas com deficiência (Decreto nº 5.296/2004).

Vitória, 30 de Dezembro de 2013.

Milena Xibile Batista

Milena Xibile Batista - Pesquisadora da dissertação

Maria José dos Santos - Dona Dezinha

Sujeito da Pesquisa

Anexo 3:



TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGENS E DEPOIMENTOS

Eu Rita de Cassia Mendonça Fuzo CPF 430150407-25
RG 438813, depois de conhecer e entender os

objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento, especificados no Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE), AUTORIZO, através do presente termo, a pesquisadora Milena Xibile Batista, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, a utilizar na sua dissertação de mestrado intitulada "KETU, ANGOLA, JEJE : MEMÓRIAS E IDENTIDADES EM COMUNIDADES E NAÇÕES DE CANDOMBLÉ", as fotos que se façam necessárias e/ou a colher depoimentos sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma parte.

Ao mesmo tempo, libero a utilização dessas fotos (seus respectivos negativos) e/ou depoimentos para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides e transparências), em favor da pesquisadora acima especificada, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei nº 8.069/1990), dos idosos (Estatuto do idoso, Lei nº 10.741/2003) e das pessoas com deficiência (Decreto nº 5.296/2004).

Vitória, 30 de dezembro de 2013.

Milena Xibile Batista

Milena Xibile Batista - Pesquisadora da dissertação

Rita de Cassia Mendonça Fuzo

Sujeito da Pesquisa

Anexo 4:



TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGENS E DEPOIMENTOS

Eu Edineia Cabral de Silva CPF 025412718-59
RG 3237543 ES, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento, especificados no Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE), AUTORIZO, através do presente termo, a pesquisadora Milena Xibile Batista, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, a utilizar na sua dissertação de mestrado intitulada "KETU, ANGOLA, JEJE : MEMÓRIAS E IDENTIDADES EM COMUNIDADES E NAÇÕES DE CANDOMBLÉ", as fotos que se façam necessárias e/ou a colher depoimentos sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma parte.

Ao mesmo tempo, libero a utilização dessas fotos (seus respectivos negativos) e/ou depoimentos para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides e transparências), em favor da pesquisadora acima especificada, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei nº 8.069/1990), dos idosos (Estatuto do idoso, Lei nº 10.741/2003) e das pessoas com deficiência (Decreto nº 5.296/2004).

Vitória, 31 de dezembro de 2013.

Milena Xibile Batista

Milena Xibile Batista - Pesquisadora da dissertação

Edineia Cabral de Silva

Sujeito da Pesquisa